(Viene de la 1ra. solapa)

c) **Fortalecimiento Institucional.** Desarrollar actividades de apoyo a unidades de información especializadas en ciencias sociales, como respaldo indispensable para sostener la investigación.

d) **Difusión.** Impulsar una línea editorial que contempla la publicación de libros resultantes de las investigaciones financiadas por el Programa y de la Revista de Ciencias Sociales "T'inkazos".

Publicaciones PIEB

Libros. Serie: Investigaciones

"No hay ley para la cosecha". Un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani, La Paz. Spedding Alison y Llanos David. 1999

Otras voces, otros maestros. Aproximación a los procesos de innovación y resistencia en tres escuelas del Programa de Reforma Educativa, ciudad de La Paz, 1997 - 1998. Talavera Simoni María Luisa. 1999

Niños Trabajadores: la emergencia de nuevos actores sociales. Domic Ruiz, Jorge. 1999

Llameros y Caseros. La economía regional Kallawaya. Schulte Hufnagel Michael. 1999

Serie: Documentos de Investigación

Lógicas Territoriales y Políticas Públicas. Las condiciones de gobernabilidad democrática en Cochabamba. Dory Daniel (Director). 2000

Mallkus y Alcaldes. La Ley de Participación Popular en comunidades rurales del altiplano paceño. Blanes José (Coordinador). 2000

Publicaciones periódicas PIEB

T'inkazos: Revista Boliviana de Ciencias Sociales.

Nexos: Boletín Informativo del PIEB.

La ley del ayllu analiza los espacios de la administración de justicia indígena y la aplicación de sanciones en un proceso simultáneo entre el pasado y el presente o *quip nayra*, partiendo de los *iwxas* o *siw sawis* (metáforas jurídicas) que perviven hasta la actualidad: "no seas ladrón" o *ama suwa*, "no seas mentiroso" o *ama llulla*, "no seas flojo" o *ama qilla*, "no seas afeminado" o *ama maklla*, "no seas asesino" o *ama sipix*. En las comunidades o *ayllus*, la transgresión a estas normas, consideradas ley de los mayores, es severamente sancionada con chicotazos, destierro, pena de muerte, multas o sanción moral a extremos; como forma de prevención que se transmite de generación en generación.

ISBN: 99905-0-049-5

2000

LA LEY DEL AYLLU

Marcelo Fernández O.

Impresión "EDOBOL" ® - 410448

PIEB

INVESTIGACION

PIEB

LA LEY DEL AYLLU

Práctica de *jach'a* justicia y *jisk'a* justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor) en comunidades aymaras

Marcelo Fernández O.

El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), patrocinado por el Ministerio de Cooperación de los Países Bajos para el Desarrollo (NEDA), es un programa autónomo de apoyo a la investigación en ciencias sociales establecido en 1995.

Los objetivos del PIEB son:

1. Apoyar la investigación dirigida a la reflexión y comprensión de la realidad boliviana, con la finalidad de contribuir a la generación de propuestas de políticas frente a las diferentes problemáticas nacionales, promover la disminución de las asimetrías sociales y la inequidad existentes, lograr una mayor integración social, y fortalecer la democracia en Bolivia.

2. Incentivar la producción de conocimientos socialmente relevantes y las aproximaciones multidisciplinarias que permitan visiones integrales de la sociedad, promoviendo simultáneamente la excelencia académica. Para el PIEB, desarrollar el conocimiento, la investigación y el acceso a la información, son pilares clave para que una sociedad pueda afrontar su futuro.

3. Promover la formación de nuevas generaciones de investigadores, haciendo énfasis en la formación de jóvenes. Investigar formando, formar investigando es uno de los principales propósitos del PIEB.

4. Desarrollar la capacidad regional y local de la investigación con relevancia social.

El PIEB pretende alcanzar estos objetivos, a través de cuatro líneas de acción:

a) **Investigación.** Brindar apoyo financiero a equipos de investigación, previo concurso de proyectos.

b) **Formación.** Fortalecer la capacidad de investigación de recursos profesionales a través de cursos, talleres, seminarios y conferencias.

(Continúa en la 2da. solapa)

La ley del *ayllu*

La ley del *ayllu*

Práctica de *jach'a justicia* y *jisk'a justicia* (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras

Marcelo Fernández Osco

Asistentes de Investigación:
Guido Lozano Apaza
Oscar Rosas Llusco
Adrián Quispe Jarro

PIEB

PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA

La Paz, 2000

Esta publicación cuenta con el auspicio del Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS)

Fernández Osco, Marcelo

La ley del *ayllu*: Práctica de *jach'a* justicia y *jisk'a* justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras/Marcelo Fernández Osco, colab. Guido Lozano Apaza; Oscar Rosas Llusco; Adrián Quispe Jarro.- La Paz: FUNDACIÓN PIEB, 2000.

XXXIV; 366 p.; grafs; tbls; maps; fots.- (Investigación., v. 9)

D.L.: 4-1-953-00

I.S.B.N.: 99905-0-049-5

I. JUSTICIA INDÍGENA. II. ANTROPOLOGÍA JURÍDICA. III. COMUNIDADES RURALES. IV. HISTORIA JURÍDICA ANDINA . 1. Título. 2. Serie.

D.R. © FUNDACIÓN PIEB, julio 2000
Edificio Fortaleza, Piso 6, Of. 601
Av. Arce Nº 2799, esquina calle Cordero, La Paz
Teléfonos: 43 25 82 - 43 52 35
Fax: 43 18 66
Correo electrónico: fundapieb@unete.com
website: www.pieb.org
Casilla postal: 12668

Diseño Gráfico de cubierta: Alejandro Salazar

Edición: Ana Rebeca Prada

Producción: Editorial Offset Boliviana Ltda.
Calle Abdón Saavedra 2101
Tels.: 41 04 48 - 41 22 82 - 41 54 37
Fax: 37 25 52 – La Paz - Bolivia

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Reconocimiento IX

Presentación XIII

Prólogo XVII

Introducción XXIII
1. Algunas relevancias de la experiencia del trabajo de campo XXIV
2. Reflexiones metodológicas XXVIII

CAPÍTULO UNO: Visión del pasado y del presente o *qhip nayra*. Enfoque teórico 1
1. El derecho desde la historia indígena 2
2. La desaparición del indio en la legislación 13
3. Análisis de los paradigmas del derecho sobre el indio 29
4. Base del derecho indígena: sanción moral, social y jurídica 50
   4.1. Sanción moral 52
   4.2. Sanción social 53
   4.3. Sanción jurídica 54

CAPÍTULO DOS: El cantón Sica Sica 57
1. Sica Sica en su larga historia: Espacio y sociedad 57
   1.1. El territorio partido 61
   1.2. *Ayllus* y comunidades en la memoria oral 63
   1.3. Cuna de revolucionarios indígenas 67
   1.4. El fantasma de las haciendas en la memoria oral 69
   1.5. Uso y tenencia de la tierra 72
   1.6. Categorías sociales 74
2. Estructura socio-política y órganos de justicia comunal 78

2.1. 'Estructura de autoridades: La recomunalización del sindicato 83
2.2. Nombramiento y cambio de autoridades 85
2.3. Competencias jurídicas de las autoridades 92
2.4. Pervivencia del espíritu justiciero 98
2.5. Resolución de conflictos 103
2.6. Competencias clandestinas 106
2.7. Instancias de apelación 111

CAPÍTULO TRES: La marka Yaku 115
1. La edad de la marka Yaku 115
1.1. Efectos desestructuradores de la ley estatal 116
1.2. Uso y tenencia de las tierras 124
1.3. Sucesión de tierras y bienes 132
1.4. El trabajo como fuente de derechos 138
2. Estructura de poder de la marka 141
2.1. Calificación y nombramiento de autoridades 144
2.2. Cargos obligatorios: "Mandones" o "ponchosos" 148
2.3. Símbolos materiales de las autoridades originarias 157
2.4. Cargos no obligatorios 162
3. Administración de justicia: Competencias, tipificación de delitos y sanciones 170
3.1. Competencias del corregidor 173
3.2. Competencias generales de los "mandones" o "ponchosos" 177
3.3. Los delitos menores o *jisk'a jucha* se sancionan con justicia menor o *jisk'a justicia* 189
3.4. Los delitos mayores o *jach'a jucha* se sancionan con justicia mayor o *jach'a justicia* 209
3.5. La aplicación de sanciones 221

CAPÍTULO CUATRO: El *ayllu* Laymi-Puraka 231
1. Transformaciones de la antigua marka Chayanta 231
1.1. Rupturas y continuidades 231
1.2. Los trabajadores o *q'apha jaqi* siempre tienen más tierras que los flojos o *jayra jaqi* 243
2. Pasado y presente del poder 252
2.1. El despotismo de los vecinos-mozos de Chayanta y su decadencia 252
2.2. Identidad histórica de las autoridades 254
2.3. Camino o *thakhi* de las almas en la democracia del *ayllu* 255
2.4. Las fiestas: Cambio o *pachakuti* de las autoridades 257

2.5. Simbología de autoridad 262
2.6. Estructura organizacional 264
2.7. La guerra o *ch'axwa* por linderos entre los *ayllus* Laymi-Puraka y Qaqachaka 279
3. Administración de justicia 295
3.1. Formas de resolución de los conflictos 295
3.2. Competencias de las autoridades 296
3.3. Ritual del juramento 305
3.4. Delitos menores o *jisk'a jucha* 306
3.5. Delitos mayores o *jach'a jucha* 315
3.6. Sistema sancionatorio del *ayllu* 326

Conclusiones 329

Fuentes documentales, orales y cinematográficas 347

Bibliografía ....
349..........

Reconocimiento

El presente estudio ha sido posible gracias al apoyo de distintas instituciones y personas.

En primer lugar, debo agradecer el apoyo financiero del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y al Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DC-OZ/DGIS); en particular, al Lic. Godofredo Sandoval, por la cobertura y la tolerancia brindadas a nivel personal e institucional.

En segundo lugar, quisiera agradecer a Yamila Gutiérrez Callisaya, quien generosamente colaboró en todas las etapas del trabajo de investigación, tanto en el procesamiento de la información, edición, diseño, gráficos, como en la parte administrativa. Asimismo, a María Isabel Caparrós y Carlos Mamani.

En tercer lugar, agradezco de todo corazón a nuestros amigos(as) y hermanos(as) de los cinco *ayllus* de la marka Yaku, especialmente a don Braulio Montalvo, don Adrián Lobo, don Belisario Achacollo, don Francisco Mamani, don Julián Chambi, don Juan Chuquimia, don Tomás Colque, don Antonio Reynaga, don Roberto Achacollo, don Agustín Domingo Quispe, don Alberto Canua, don Ponciano Colque, don Crispín Nina, don Eloy Chambi, don Emilio Lobo, don Facundo Rafael, don Felipe Colque, don Hidalgo Yujra, don Agustín Chili, don Humberto Marca, don Jesús Chino, don Juan Sullcani, don Juan Chuquimia, don Julio Quispe, don Julio Marca, don Narciso Lobo (†), don Julio Argollo, don Samuel Sullcani, don Ascencio Condori, don José Catunta López, don Pedro Villca, doña Primitiva Quispe, doña

Cesárea Chambi, autoridades que estuvieron en función durante la gestión 1998 y 1999; a don Arturo Agudo, don Víctor Flores, don Luis Flores, entre otros comunarios y autoridades. A los hermanos(as) del *ayllu* Laymi-Puraka, principalmente a don Narciso Flores, doña Marcelina de Flores, don Carmelo Tucucari, don Víctor Aro, don Alejandro Villca, don Alejandro Cuéllar, don Germán Arias, don Ángel Collo, don Ángel Tucucari, don Antonio Ayra, don Carlos Chirivito Colque, don Pablo Ayra, don Paulino Chungara, doña Petrona Rojas, don Simón Torrejón Mamani, don Teodoro Loa, don Tiburcio Guaray, don Tomás López, don Víctor Aro, don Juan Coyo, don Eugenio Condori, don Manuel Condori, don Crisóstomo Flores, don Esteban Mendoza, don Gabino Porco, don Emilio Salas, don Agapito Aguilar y otros *jilanqus*, alcaldes de campo y a la población de ambos *ayllus*, con la que hemos compartido experiencias y saberes. También, a las autoridades y comunarios de las distintas comunidades del cantón Sica Sica, en especial a los hermanos(as): don Alberto Mamani, don Armando Mamani, don Donato Laura, don Eliodoro Sullcani, don Eusebio Mayta, don Eusebio Santos, don Ignacio Araníbar, doña Juana Gómez de Pérez, don Mario Apaza, don Nicanor Apaza, don Patricio Pérez, don Ponciano Santos, don Primitivo Chambi, don Primitivo Flores Chambi, don Primitivo Cachi, don Ramón Apaza, don Roberto Quispe, don Santiago Condori, don Telewisivo Mayta, don Tiburcio Aduviri, don Vicente Flores y al personal técnico del AHSA-DIB.

En cuarto lugar, agradezco, por haber compartido referencias bibliográficas y comentarios en el avance del trabajo a: Silvia Rivera Cusicanqui, Sinclair Thomson, Joanne Rappaport, Alison Spedding y Carmen Beatriz Loza.

En quinto lugar, agradezco al equipo del Taller de Historia Oral Andina (THOA), por la tolerancia y cobertura institucional, particularmente a María Eugenia Choque.

Finalmente, agradezco a todos los lugares sagrados, los achachilas, *awichas*, tata San Juan Bautista de Yaku, tata Wintuku de Qala Qala; gracias al poder protector del *Jach'a Kawiltu* que a cada momento estuvo infundiendo fuerza y protección.

A todos ellos, ofreciendo disculpas por la omisión de muchas otras personas e instituciones que de seguro también han contribuido para la concreción de este trabajo de investigación. Los errores no son más que de nuestra entera responsabilidad.

Marcelo Fernández Osco
La Paz/Chukiyawu Marka,
Julio de 2000

Presentación

Considero un privilegio inmerecido el hacer la presentación de este libro de Marcelo Fernández, a quien conocí en vísperas de realizar un viaje al sur de Oruro atendiendo el llamado de las comunidades del *ayllu* Condo que se encontraban atrapadas en el conflicto entre los *ayllus* de laymis y qaqachakas. Sus oportunos consejos y su conocimiento profundo del tema y de la región permitieron que la intervención del Defensor del Pueblo se realice en un marco de respeto y aproximación puntual a la historia de las comunidades involucradas.

A través de una investigación verdaderamente impresionante, el autor aporta con elementos inéditos sobre la práctica de la *jach´a* justicia y *jisk´a* justicia en las comunidades aymaras y plantea que aunque el colonialismo jurídico sigue más vivo que nunca, la justicia indígena goza de gran vitalidad.

Sin duda que la mirada al derecho desde perspectivas diferentes se hace cada vez más imperiosa para repensar críticamente el estado actual de deterioro de la noción y la aplicación de la justicia. Y aunque el reconocimiento de la diversidad cultural ha marcado un hito en la reciente Reforma Constitucional, rompiendo con las políticas homogenizadoras y exclusionistas que han sido herencia de un pasado colonial, los retos que quedan son aún inciertos si recogemos los análisis y las hipótesis de Fernández en esta obra magistral en torno a la justicia indígena.

Bien sabemos que las investigaciones sobre justicia andina son muy escasas en el país. De ahí que esta obra sea una contribución significativa para el análisis y debate sobre pluralidad jurídica en el marco

de experiencias concretas que son extraordinariamente expuestas en esta obra. Los casos de la marka Yaku, la comunidad de Sica Sica en La Paz y del *ayllu* Laymi-Puraka en Potosí nos acercan a realidades concretas que, hoy por hoy, sólo se hacen visibles por brotes de violencia como los que se dan en estos días entre *ayllus* en los que se van carcomiendo las propias estructuras comunitarias en trasfondos de miseria y marginalidad.

Marcelo Fernández aplica un enfoque integral en el análisis del derecho indígena, llamado también derecho consuetudinario, mediante el uso de una visión holística del pasado y el presente expresado en el concepto andino de *qhip nayra,* que consiste en ver el pasado y el presente como un todo integrado. De ahí que su enfoque sobre la justicia indígena sea integral y se enmarque en una dimensión diacrónica, que otorga al tiempo no sólo su sello de continuidades, sino también de transformaciones, en las que resalta las "perversidades de las prácticas jurídicas coloniales y neocoloniales". Vale decir, el modo en que la colonia, primero, y luego la república, adscribieron a los pueblos originarios a su propia lógica y simbología mediante la coerción de las normas positivas a las que han tenido que regirse.

Dentro de esa perspectiva el autor sugiere que el derecho es resultado de una construcción histórica sujeta a lógicas de poder en las que se privilegia la maniobrabilidad y, por lo tanto, la exclusión de vastos sectores de la población indígena.

La presentación de una rica etnografía de la justicia indígena contribuye a entender mejor su compleja articulación con campos diferentes como los de la religiosidad, la organización social y la política. La desestructuración de toda esa rica trama es atribuida a las lógicas contrapuestas que se filtran a través del influjo ideológico de la ley estatal impuesta.

Otros aspectos analizados críticamente por el autor son la contemporaneidad de los conceptos de lo multiétnico y lo pluricultural incorporados al texto constitucional. Su apreciación —que seguramente dará lugar a más de un debate— es que esas nociones ocultan intenciones de continuidad patriarcal respecto a los indígenas y sus genuinos derechos ancestrales.

A través de este libro, Fernández nos reta a encarar la problemática del derecho ya no desde una perspectiva única y excluyente, sino mediante la aceptación de la existencia de una pluralidad jurídica hasta hoy oculta y poco conocida.

Lo único que echo de menos en un texto de tan vasta investigación antropológica sobre las fuentes del derecho natural y el derecho indígena es alguna referencia a los derechos humanos como parte consustancial de la justicia, en el entendido que se trata de valores universales que parten del reconocimiento de la dignidad humana sobre la que se asienta la cultura aymara.

No me cabe duda que este libro servirá para profundizar en el conocimiento de la historia andina y sobre todo para rescatar conceptos sobre los cuales puedan recrearse formas actualizadas de convivencia y respeto entre los bolivianos.

Ana María Romero de Campero
Defensora del Pueblo

La Paz, Julio de 2000

Prólogo

A mediados del 2000 me desempeñaba como funcionario internacional de Naciones Unidas en Centroamérica, oportunidad en la que recibí una solicitud de Bolivia para prologar un trabajo sobre el derecho y la justicia indígena.

Pese a las extraordinarias limitaciones de tiempo de ese momento, habiéndome fascinado siempre la extraordinaria vitalidad y credibilidad de la justicia tradicional, no pude resistir el introducirme en la lectura de este interesante trabajo de investigación que recurre a la metodología de la historia oral y el método aymara "Qhip nayra" que consisten en "ver el pasado y el presente como un todo integrado".

La investigación que el lector tiene en las manos es resultado de un profundo trabajo que se extiende en el tiempo, en el que se percibe un ejercicio intelectual arduo y complejo. La temática, seria y ampliamente abordada, tanto en términos históricos como conceptuales, es de importancia global y de permanente actualidad. Tiempo de transformaciones, donde las verdades de antaño han dejado de serlo, para dar lugar a nuevos enfoques, entre los que se encuentra en especial lugar la profundización del conocimiento indígena, marginado pero no extinguido y que ahora, como lo demuestra el presente trabajo, pervive con la legitimidad y extraordinaria vitalidad que le otorga el hecho de tratarse de conocimientos útiles a las comunidades y pueblos que los conservan y practican.

El trabajo se presenta, además, como una reivindicación colectiva, resultado de la recuperación de la memoria de las comunidades donde se implementó el proyecto PIEB, y algunos del THOA, por el

reconocimiento de su derecho propio. Por otra parte, la investigación representa una extraordinaria simbiosis de trabajo de campo, análisis histórico e interpretación sociológica en torno al derecho y la justicia, perspectiva desde la cual se analizan varios temas, uno de ellos el del Estado, el problema de nuestros estados latinoamericanos que no terminan de encontrar una definición que los concilie con la diversidad étnica, cultural y lingüística de las sociedades que representan.

A lo largo del texto se evidencia también el ocultamiento de América, la que nunca termina en realidad de ser descubierta. El ocultamiento de las culturas decapitadas, las que, pese a la imposición de un sistema ajeno a ellas, no logran ser aniquiladas totalmente, llegando éstas a preservar muchas de sus instituciones y valores, tema que es desarrollado en forma didáctica y descriptiva, gracias a la metodología empleada y al estudio de casos y situaciones, que ejemplifican la proximidad del sistema a los destinatarios de las normas de convivencia.

El trabajo avanza asimismo en un análisis sobre las transformaciones legales, deteniéndose someramente en los cambios introducidos mediante reformas constitucionales y modificaciones al derecho positivo en Bolivia.

Resulta novedosa la metodología de analizar la administración de justicia indígena o el mundo jurídico indígena como parte de la dinámica social de cómo opera el derecho indígena, para evitar el incurrir en el frecuente error de buscar las equivalencias con el derecho estatal o formal de manera automática. Es así que resulta inconducente buscar en las comunidades a quien hace el papel de juez o lo que podría ser la audiencia, el procedimiento o la instancia. El análisis del derecho indígena desde el interior de la comunidad, y no únicamente desde el enfoque del derecho positivo, o cuando menos del derecho formal, se desarrolla mediante un exhaustivo análisis del "mundo ceremonial del derecho" como parte fundamental del mismo.

El trabajo enfoca también el rol histórico y político del sindicato frente a la autoridad de la comunidad y aporta con una extraordinaria riqueza informativa y de análisis a la comprensión del fenómeno, sin dejar de lado el análisis del tema de la tierra como sujeto activo

y pasivo de la justicia indígena, tanto al interior de una comunidad como entre comunidades.

Especial atención se brinda al tema de la sanción moral como mecanismo, tanto de prevención general como de prevención especial e inclusive como un sistema idóneo de prevención general positiva, al cual pretende precisamente llegar la moderna doctrina penal luego de grandes esfuerzos teóricos para fundamentar el sentido de la pena, que es inherente a la percepción indígena.

Particularmente lograda resulta la detallada descripción de los procedimientos empleados para la solución de conflictos en los ayllus.

El lector encontrará asimismo una descripción de la forma mágica de poder y de entendimiento de la escritura, que es capaz de construcción de redes de poder basadas en un formalismo escriturizado exasperante, que, pese a su gran fuerza, no logra contrarrestar la fuerza de la tradición, la equidad, la rapidez y la transparencia que dan credibilidad al derecho indígena.

El trabajo pondera la ceremonia, el ritual, la humildad con la que se escucha o se conversa cuando se pregunta o se narra. El sentido del tiempo y el espacio es analizado cuidadosamente y se observa la forma en que éste se integra en las ceremonias donde opera el derecho indígena. Esto lleva a los investigadores a concluir como uno de los aportes de su investigación el hallazgo de un corpus de principios y término jurídicos, los *siw sawis*, concretados en fórmulas con fuerza coactiva material, ética y jurídica, que son vivenciados en la cotidianidad de las comunidades. Igualmente los ubican en el lenguaje, las fiestas, las ceremonias y otros actos sociales.

Este trabajo significa un importante aporte no sólo en cuanto a las reflexiones teóricas, sino en cuando a conceptos, prácticas, leyendas y metáforas que circulan en los ayllus, que constituyen pilares para desarrollos e investigaciones futuras, imprescindible en la continuidad del proceso de mutuo reconocimiento y pacífica convivencia para la construcción de la interculturalidad que ocupa la atención de aquellas sociedades que, plurales en su origen, aún no logran construir espacios de convivencia social y pacífica y de mutuo enriquecimiento.

Es en este contexto que debe ubicarse el problema que identifica la investigación sobre las limitaciones que, tanto el desarrollo de la legislación internacional como las últimas reformas adelantadas en Bolivia, imponen al reconocimiento del denominado derecho consuetudinario. Esto es, en tanto no se violen los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Convenio 169 de la OIT), ni sea contrario a la Constitución Política del Estado (art. 28 del CPP).

Esta "limitación" que deja por fuera del reconocimiento la pena de muerte, o las mutilaciones de miembros de quien es procesado, o cualquier forma de tortura o vejación, habría que verla no como tal, sino como parte del camino que la humanidad toda recorre, hacia la consolidación de una ética universal, la construcción de principios sobre los cuales necesariamente tenemos que ponernos de acuerdo para lograr una coexistencia pacífica y respetuosa de la diversidad, pilar de las Naciones Unidas y uno de los campos en el que los pueblos indígenas tienen una invaluable capacidad de aporte.

De otro lado, con el desarrollo de principios democráticos que incrementan la participación de los indígenas, los principios normativos tendrán que ir flexibilizándose para dar cabida a una institucionalidad cada vez más intercultural, que refleje los aportes que cada comunidad, grupo o sector social esté en capacidad de realizar para el bien común. Si se toma en cuenta la vitalidad de las culturas que han logrado sobrevivir en condiciones tan adversas como las que el trabajo expone, no habría que temer que el reconocimiento de su derecho en la forma planteada por el Código de Procedimiento Penal transforme a las autoridades indígenas en terminales del Estado, como lo señala el texto que prologamos. Para ello se sugiere una lectura en términos de proceso, más que como imposición hegemónica.

La historia de nuestros pueblos debe ser cuidadosamente estudiada y analizada como lo hace el presente trabajo, pues hay mucho que aprender de ella. El conocimiento de las injusticias y los errores del pasado deben servir de experiencia para evitar repetirlos y para enmendarlos en el presente, para lo cual la declaración del carácter multiétnico y pluricultural en nuestra constitución es esencial. El reconocimiento constitucional de la naturaleza de la nación tiene un valor histórico y político que debe ser desarrollado y evaluado a partir de

lo que la sociedad piense y elabore sobre su propia esencia.

En Bolivia hemos avanzado, aunque muy lentamente, en la lucha contra la discriminación que por tanto tiempo ha obstaculizado a los pueblos indígenas a acceder a una justicia pronta y cumplida. Esta exclusión no se da sólo por razones de idioma, sino por motivos de diferencia cultural y también por razones económicas, dados los costos que la justicia formal importa. Con el reconocimiento de su propio derecho, obtenido en la reforma del CPP, se elimina un importante obstáculo de acceso a la justicia, dado que el Estado se debe hacer presente para legalizar y reconocer cuando una comunidad resuelve un conflicto en aplicación de su propio derecho.

Creemos que el trabajo que aquí presentamos contribuye con elementos esenciales a la construcción de una nueva institucionalidad, que refleje y oriente el desarrollo de una nación que consolida su propio espacio en un mundo globalizado, a partir de reconocerse como lo que es, tanto en términos de su riqueza cultural, étnica y lingüística, como en la existencia de principios, normas y procedimientos, con una rica historia y con capacidad evidente de fortalecer en la justicia un instrumento de conciliación, equilibrio y armonía.

René Blattman

La Antigua, Guatemala , julio del 2000.

Introducción

Esta investigación es resultado de una larga trayectoria de trabajo institucional e individual. Implícitamente se fue gestando con las investigaciones de la lucha del "movimiento de los caciques apoderados" de principios del Siglo XX. En 1983, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) protagonizó un encuentro con los pocos sobrevivientes o *awkis* y *awichas* y descendientes de aquel movimiento, que la historiografía boliviana mantuvo en el más completo olvido. El mérito de los caciques es el haber estructurado una estrategia de lucha legal, sustentada en el manejo intertextual de distintas fórmulas de leyes prehispánicas, coloniales y republicanas.

Un referente constante fue la experiencia y —por qué no decirlo— la episteme desarrollada por el THOA, resumida en parte en el estudio *Indio Santos Marka T´ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. Se trata de un trabajo histórico sobre el movimiento de caciques apoderados basado en documentos de archivo y la historia oral, desarrollado con la metodología de investigación-acción junto a los propios protagonistas o herederos de aquel movimiento en el que la palabra de los mayores se constituyó en un elemento estructurante de contrapoder (THOA [1984]1988: 5, 6). En tal sentido, nuestro estudio no obedece a circunstancias voluntaristas de grupo o a la lucidez intelectual de algunos de sus miembros, sino que resulta ser la expresión y lectura de ese proceso social indígena autónomo emergente. Tampoco debe entenderse la práctica investigativa como el fin académico, sino como un medio más de lucha anticolonial de una colectividad por un real reconocimiento de justicia jurídica y, por ende, política.

El tema del derecho indígena es por demás complejo y ha sido poco tratado. Debemos leerlo atando sus propios terminales históricos: desde un punto inicial hasta uno final; en otros términos, el periodo incaico, el periodo colonial hasta la actual realidad de las comunidades o *ayllus.* Esta lectura debe realizarse a manera de un amarro, *chinu* o *q'ipi*; sólo de ese modo habrá de comprenderse mejor ciertas continuidades históricas, como la perdurabilidad del *ethos* colonial o la fuerza descolonizadora desde lo indígena. En consecuencia, también habrá que entender el porqué del actual proceso de reconstitución y fortalecimiento del *ayllu*[1]. Cabe señalar que hemos visto de manera muy general periodos históricos como los pormenores de la temprana y tardía colonia y el periodo republicano, por su amplitud.

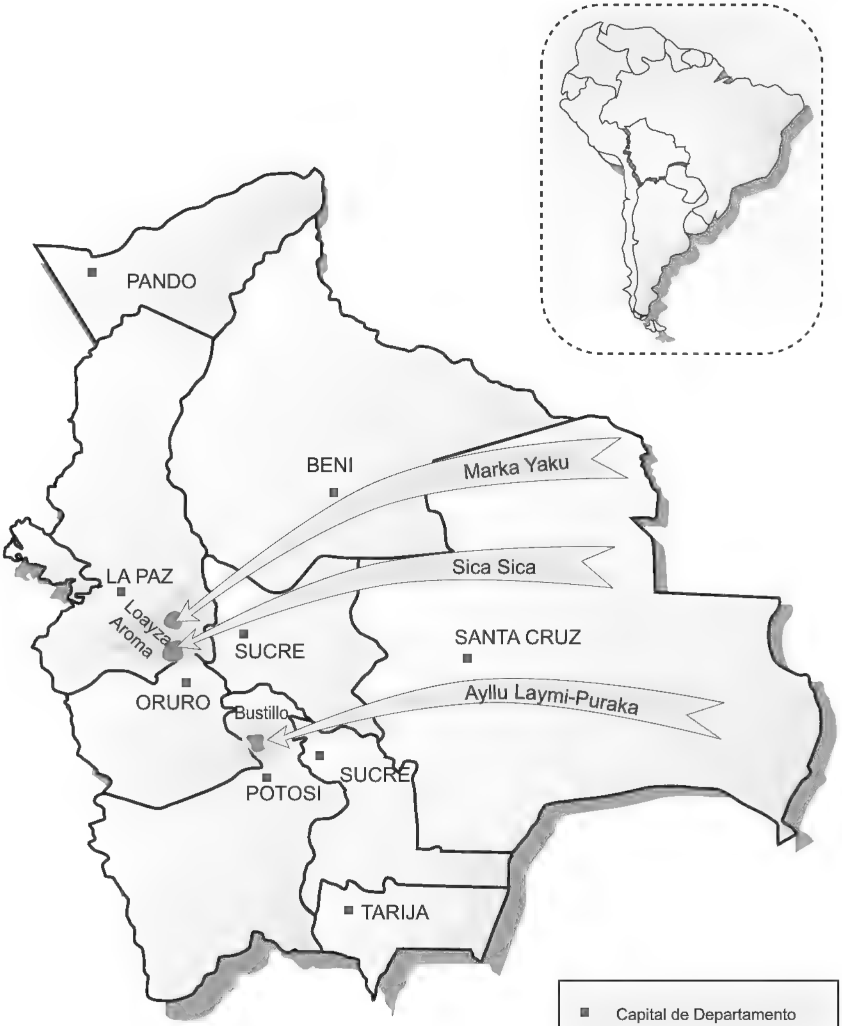
Nuestro trabajo trata de mostrar que la situación de colonialismo jurídico se encuentra más viva que nunca, así como que el derecho y la justicia indígenas gozan de gran vitalidad. Esto lo veremos centrándonos en tres regiones diferentes: la marka Yaku (provincia Loayza del departamento La Paz); el *ayllu* Laymi-Puraka (provincia Bustillos del norte de Potosí) y la comunidad Sica Sica (provincia Aroma del departamento de La Paz) (ver Mapa N° 1). El trabajo en estas áreas se llevó a cabo en 1998 y parte de 1999, visitándolas principalmente en periodos importantes de cambio de autoridades y fiestas.

1. Algunas relevancias de la experiencia del trabajo de campo

Nuestro trabajo en Sica Sica se inició en virtud a una solicitud de asesoramiento de AHSA-DIB BOLIVIA (institución dedicada al fortalecimiento municipal de Sica Sica) en el tema del uso de la metodología de la historia oral para la recuperación de la memoria histórica de la región. En esta dinámica pudimos establecer nuestro relacionamiento con los habitantes del lugar. A través de encuentros colectivos, realizados en las distintas comunidades originarias y exhaciendas, impartimos charlas sobre la ley INRA y el Convenio 169, relacionándolas con las formas de administración de justicia local.

[1] Representa un movimiento social indígena autónomo en directa contraposición a las prácticas colonialistas, coloniales o neocoloniales, cuya emergencia se remonta a principios de la década de los 80.

Mapa Nº 1
Áreas de estudio



Fuente: Elaboración propia en base a Instituto Geográfico Militar y Subsecretaría de Ordenamiento Territorial (1996).

En este proceso de charlas, los comunarios, sobre todo los mayores, a modo de *ayni in situ*, participaron con vehementes reflexiones acerca de la opresión de la hacienda y sus propios sistemas jurídicos. De esta manera, el poder de la palabra retornó a su dominio. Así, terminamos mediando el encuentro y el diálogo entre generaciones, provocando una especie de catarsis política.

En la marka Yaku[2] se estableció contacto con los representantes sindicales afiliados a la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos, concretamente, con algunos dirigentes de la Federación Provincial de Loayza. Ellos nos dieron por referencia el 2 de febrero, fecha de una importante reunión general. Con este dato se planificó el primer viaje. Durante la travesía por una de las cumbres, se nos cruzaron dos *kurikinkis* o "suerte marías", dos aves de buen augurio, lo cual fue un buen presagio. Se estaban tejiendo una serie de casualidades a nuestro favor, como el reencuentro con personas que en ese entonces cumplían gestión como autoridades de la marka: don Braulio Montalvo, corregidor; don Julián Chambi, presidente del consejo municipal; don Adrián Lobo, oficial mayor, con quienes años atrás se habían compartido sueños y esperanzas. Ahora eran los garantes para asistir a aquel evento, que era el *uraqi laki*. Dicha reunión se realizó en una *apacheta*; allí, el responsable del proyecto de investigación fue presentado por el corregidor a las demás autoridades y asistentes. Tras este protocolo, en cumplimiento de las normas de recepción , en su calidad de anfitriones-padres, como recibiendo a sus hijos, en agradecimiento a su concurrencia, las autoridades empezaron a convidar coca para el *akulliku* o *akulli*. Nuestro tema de investigación fue inserto como punto sexto a tratarse en la agenda de aquella asamblea, y, por otro lado, la propuesta de trabajo fue presentada al conjunto de

[2] Silvia Rivera nos proporcionó su proyecto de investigación "Ciudadanía y lucha anticolonial india en perspectiva histórica: el caso de los *ayllus* de Yaco, 1880-1980" (inédito 1987), donde se infiere que los *ayllus* de Yaku mantuvieron en su jurisdicción la continuidad territorial de puna, valle y yungas. Pero también fue que el responsable de este proyecto había visitado los *ayllus* de Yaku quince años atrás, con otro proyecto de trabajo. Estos referentes cualificados incidieron para su elección. Por otra parte, la monografía de Loza "Los quirua de los valles paceños: una tentativa de identificación en la época prehispánica" (1984), refiere que Yaku formó parte de los repartimientos de indios del distrito de La Paz, junto a los pueblos de San José de Sapahaqui, San Pedro de Luribay y Santa María de Palca, en el siglo XVI, tras la reforma del virrey Toledo (1569-1581).

la población[3] en el idioma aymara. Después de algunas aclaraciones, obtuvimos el permiso de realizar el trabajo con la recomendación explícita de coordinar las actividades con las autoridades de cada *ayllu*, así como con el *kimsa kawiltu* (ver infra, caso Yaku).

El trabajo en el *ayllu* Laymi-Puraka, del norte de Potosí, inicialmente, fue formalizado con la presentación del proyecto ante el cuerpo de autoridades de Laymi y de Puraka, en el Cantón Qala Qala. Para ambas autoridades los objetivos de la investigación fueron una cuestión de segundo orden; el problema consistía en pasar la prueba de rigor ritual de la *sart'a*. Esta norma interna establece que se debe poner en práctica las mejores tecnologías materiales y no materiales de convencimiento, anteponiendo la ética de humildad en los gestos, así como en la palabra. De esta manera el pedido debe transparentar "suplica" o "ruego"; en esta lógica, el visitante indio no ordena, tampoco dispone como en su casa, debe demostrar la cultura de la tolerancia al prójimo y la sencillez, en cuyo proceso la coca y el *wisku* (media botella de alcohol) son elementos formalizadores de la nueva relación. Cuando el proceso se ha llevado por buen camino, generalmente se llega a un tácito acuerdo. Paulatinamente, el ambiente formal fue derivando a un terreno más sosegado con la *ch'alla*, las *aytas* y las *phawas* a las jerarquías de deidades, representadas simbólicamente por las cuatro esquinas de la mesa, sobre la que había un *tari* abierto con alcohol y coca, junto a un chicote. Después de agotar las *ch'allas* de rigor, pidieron que también *ch'allasemos* a las deidades y "almas" o ancestros familiares. De este modo el ritual de la *sart'a* se había prolongado hasta el amanecer del día siguiente, al calor de los *wiskus* y *phawas*. Sin que pudiéramos advertirlo, aparecimos navegando en el terreno clandestino del mundo ceremonial, que se caracteriza por el despliegue de gestos de sinceramiento y familiaridad, relatando los malos momentos como ironías del destino, unos con más vehemencia que otros. En el fondo, se había suscitado una terapia de catarsis colectiva, reafirmando la identidad de *jaqi* o persona con espíritu renovado. Así, por ejemplo, don Víctor Aro en su condición de "pasado"

3 Tras la explicación de los objetivos del proyecto, hubo preguntas sobre los orígenes identitarios. Al responder que el origen del responsable era una de las comunidades de la marka Waki, se suscitaron diversos comentarios, como: "el visitante es como nosotros, es de nuestra sangre".

enfatizaba: "somos diferentes desde el momento en que hablamos otro idioma, comemos *papa wayk'u,* hasta nuestras caras son diferentes, nosotros somos *chullpa puchu*" (Qala Qala, junio 17, 1998). Se estaban denunciando la perversidad de las tecnologías y modos de dominación colonial pivoteadas por la casta social del *q'ara* o mestizo-criollo.

2. Reflexiones metodológicas

Hacemos la reflexión y el ejercicio interpretativo aplicando particularmente las sabias epistemes de los mayores: el arte recatado del habla, la escucha y la humildad. De esa manera, seguimos el método aymara *qhip nayra,* que consiste en ver el pasado y el presente como un todo integrado, matizado con las sugerentes aportaciones teóricas sobre nuestra temática, y fundamentalmente con la acción comunicativa de los hermanos de las markas Sica Sica y Yaku y del *ayllu* Laymi-Puraka. A la vez, amalgamados con nuestra visión personal, tanto para lograr una comprensión de su estado práctico legal, así como deconstruyendo la legitimidad de las hegemónicas concepciones teóricas y prácticas jurídicas en juego, "campo" en términos de Bourdieu. A éste se lo entiende como un espacio social referido prácticamente a cualquier ámbito de la actividad humana, en el que de manera especial se destaca una lucha: "es decir que en todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad" (1988: 46), donde se disputa el monopolio jurídico y la violencia oficial legítima. Por otra parte, el *amuyu* ("pensamiento, darse cuenta de a paso") y el *amuyt'aña* ("reflexionar y planear concertadamente"), entre otros, fueron nuestros conceptos operativos y, al mismo tiempo, se constituyeron en una metodología interpretativa, que nos llevó al entendimiento de las transformaciones históricas del sistema jurídico indígena. Es decir que en el movimiento pendular entre el *qhip nayra* y el *amuyu* pudimos entender la simultaneidad del pasado y el presente, más allá de ver o constatar la simple yuxtaposición de datos o la notación de persistencias históricas.

Se ha trabajado el tema con amplio sentido crítico desde lo propio, explorando las razones jurídico-políticas de los conceptos producidos por el mundo académico: desde las ciencias sociales, pasando por los progresos generados desde la antropología jurídica, la ciencia de la historia, hasta el campo del derecho, de cuya lectu-

ra hemos podido advertir profundos vacíos en el tratamiento del tema, sobre todo en los estudios referidos a nuestra realidad, que si los hay, son simplemente casualidades. Estos paradigmas han sido contrastados con las expresiones orales y los documentos jurídicos de la comunidad.

Siendo investigadores de la misma cultura que estudiamos, hemos hecho el esfuerzo de comprender el aspecto ceremonial del derecho en el contacto con los lugares sagrados más importantes, donde se hacen los sacrificios o *wilanchas* para el granizo, amarre del viento, para botar enfermedades, entre otros. Hubo un interés particular por las expresiones jurídico-lingüísticas, gestuales o musitaciones, así como por la simbología de poder y administración de justicia. Todo en el afán de comprender desde distintas dimensiones, que no siempre son aprehensibles a través de la oralidad o desde la lectura del documento.

Sin duda el idioma ha sido la llave maestra que nos ha permitido afianzar nuestra presencia en el interior de las comunidades. Ha constituido un potencial identificador de la pertenencia a la misma matriz cultural. Pero esto no sólo implicó una demostración mecánica de su dominio, sino que nos sirvió para entender las declinaciones y sintaxis, captar los virajes idiomáticos o los sobreentendidos. Todas estas valoraciones nos han llevado a respetar las subjetividades de la comunidad, así como han llevado a la comunidad a respetar las nuestras. Se utilizaron frases como "Sr. corregidor", "tata alcalde", "tata mayor", "tata jilaqata", "tata general", "mama", "jilata", formas de trato que revelan respeto y que si bien parecen crear distancia, en realidad son parte de la hermenéutica substancial de las reglas ético-morales, convalidadas con la coca, la *t'inka* y el cigarro, que también fueron nuestros garantes culturales y jurídicos inseparables.

Pusimos mucho énfasis en las connotaciones y denotaciones de ciertos conceptos aymaras en la perspectiva de una reconstrucción de los códigos jurídicos, también llamados *siw sawis*.

De modo general, como parte común en las tres áreas de estudio, la metodología estuvo direccionada por la voz y la experiencia de las personas mayores, o "pasados", depositarios y transmisores de la cultura legal. No por ello hemos desconocido el aporte de los que no

han ejercido la función de autoridad. Para imbuirnos de los detalles del sentido práctico legal, no siempre percibidos en la comunicación oral, participamos de los espacios ceremoniales rituales: las fiestas, los eventos de transmisión de mando y las reuniones oficiales. Al mismo tiempo, prestamos atención a las actividades cotidianas de cada una de las autoridades, sobre todo acompañándolos en los turnos de vigilancia a las *aynuqas* o *mantas*. Así comprendimos que no son simples guardianes de cultivos y ganado, sino que son custodios de la tierra y del territorio del *ayllu*. Además, colaboramos a algunas familias en el trabajo agrícola de barbecho y preparación de la tierra; con ellas entendimos mejor la disposición y uso de la tierra, pues no sólo se la considera un medio de producción, sino que es tratada como un *jaqi*, es decir, con necesidades de descanso, trabajo y obligaciones que cumplir.

En todo el proceso, el deseo de conocer y profundizar en la temática ha sido recíproco: un diálogo de saberes entendido como intercambio de epistemologías, como una "necesidad colectiva" en la que todos nos necesitamos mutuamente y cada parte es un ente inacabado. Por ejemplo, cuando llevamos a cabo una charla con las autoridades sobre el Convenio 169 (Ley de la República desde 1991), el segunda mayor del *ayllu* Laymi, con tono sorprendido, manifestaba: "los campesinos, los que vivimos en el campo, habíamos estado reconocidos por el mundo, hasta ellos nos reconocen como dueños legítimos de nuestras tierras". De igual forma, durante la lectura colectiva de algunos de sus títulos coloniales, descifrando el lenguaje y su contenido, se fueron rememorando antiguas posesiones territoriales y los ancestrales linderos. Como resultado de esta dinámica, los de Yaku determinaron hacer de manera simbólica una antigua y casi perdida práctica: el *muyu* por los linderos, recorriendo hito por hito entre autoridades salientes y entrantes. Otros logros fueron la clarificación de las causales del conflicto que sostienen con la provincia Inquisivi, que deviene por la transposición de los distintos mapas de división político-administrativa del país, concretamente por la creación de provincias, cantones y secciones; y el reconocimiento de la importancia de los antiguos títulos coloniales, como un elemento relevante para la resolución del conflicto.

Advertimos que el tiempo del proyecto de investigación no precisamente cuadra con el tiempo de la comunidad o del *ayllu*, y

tampoco los intereses son asumidos con igual intensidad en cada zona de estudio. Dicho de otro modo, cada una de las comunidades o *ayllus* del altiplano boliviano tiene una conciencia histórica particular que no siempre es posible tratar con los mismos parámetros metodológicos o conceptuales. Cada uno vive su historia de pueblo que lee, interpreta y resuelve con especificidad propia, de acuerdo a necesidades y circunstancias propias. Si bien estos factores han representado sombras en la redacción final, hemos intentado subsanarlos con una estructuración intertextual entre el discurso oral y el documental, facilitados por las mismas autoridades o comunarios de cada región.

Este trabajo consta de cuatro capítulos. El primero, está dedicado al análisis del estado de cuestión; intenta mirar la dimensión jurídica indígena desde la concepción india: visión holística del presente y del pasado o *qhip nayra*. Ello nos encaminó a mirar el sistema jurídico prehispánico, en el propósito de explicarnos algunas continuidades o concepciones jurídicas vigentes hasta la actualidad; lo colonial, por la controversia entre el derecho inka y español, periodo constitutivo de la desgracia jurídico-política indígena, su prolongación y sus manifestaciones en el presente; el ciclo republicano, a través de la producción de las constituciones sobre la condición jurídica del indio; y los avances que se tienen en el presente, inclusive pasando por un análisis de los instrumentos internacionales relativos a la temática del derecho indígena. Todo ello para adentrarnos a la discusión de conceptos más operativos como el derecho consuetudinario, y sus implicancias y consecuencias en el tratamiento de la materia en cuestión.

A partir del segundo capítulo y hasta el cuarto, presentamos los estudios de caso, comenzando con las comunidades del cantón Sica Sica. Este estudio está intencionalmente estructurado en dos partes, pero sin perder las variables explicativas de la tierra, el poder y la administración de justicia. Una de las intenciones es justamente que la realización o la figura de la justicia no necesariamente tiene que entenderse desde sus aspectos invisibles, sino también desde los visibles, como el faccionalismo. En este entendido, las "comunidades de Sica Sica" transparentan algo más profundo, la violencia jurídica y política del Estado boliviano.

Seguidamente, en el capítulo tercero, se presenta la marka Yaku. El estudio se encuentra subdividido en tres partes. En primer lugar se trata la edad de la marka, en cuyo contexto se analiza el tema de la tierra como componente vital para la realización de la acción política y jurídica, como constructora de las categorías sociales. La segunda parte está íntimamente relacionada con la primera, en tanto que las múltiples prestaciones de servicios se encuentran condicionadas por la cuantía de usufructo de los recursos; conduce a entender el carácter del poder de las autoridades, junto a las formas de empoderamiento ceremonial ritual. Y en tercer lugar, se trabaja la administración de justicia, partiendo de las competencias de cada autoridad y los delitos y sanciones en sus ámbitos de justicia mayor y menor, contrastados con lo que repara la justicia estatal —lo que posibilita una concepción más amplia de las implicaciones de la ley estatal.

El cuarto capítulo es la exposición sobre el *ayllu* Laymi-Puraka, y se encuentra estructurado bajo el mismo esquema que el primer caso, es decir, el análisis de la tierra, el poder y la administración de justicia en su relación histórica. Tal como se concretizan en la realidad Laymi-Puraka, aparentemente se presentan como uno, cuando son dos *ayllus* que viven en un mismo territorio, sin renunciar a sus autonomías de poder y manejo normativo. Nos encontramos ante un orden tan particular, que para muchos de los estados que se precian de modernos puede resultar inconcebible, sobre todo en el acápite de relaciones jurídicas de subordinación y de sus niveles de coordinación.

Concluimos acerca de la realidad de la justicia indígena, pero esto no significa terminar definitivamente; al contrario, es sólo un cierre provisional que podrá ser abierto por todos aquellos pensadores o intelectuales que trabajan por la descolonización jurídica, justamente donde la impunidad del colonialismo jurídico se muestra a cara descubierta, en la comunidad, *ayllu*, marka, tenta...

Se trata sólo del inicio: por delante queda mucho que trabajar en el tema, pero el propósito sigue la perspectiva de demostrar "materialmente", en este caso a través de la escritura y el papel, una forma de hacer escuchar la voz o los códigos por los ojos. ¡La mecha queda ardiendo...!

CAPÍTULO UNO

Visión del pasado y del presente o qhip nayra. Enfoque teórico

De la extensa bibliografía se desprende que existe un vacío en el tratamiento del tema del derecho y la justicia indígenas, el que recibe atención apenas referencial. Al mismo tiempo, hay una confusión conceptual en torno al significado de derecho consuetudinario. Desde nuestro punto de vista, se continúa incurriendo en los tradicionales enfoques basados en una concepción evolucionista.

A lo largo de este trabajo sostendremos que el derecho y la justicia indígenas no son derecho consuetudinario, sino más bien un sistema jurídico que funciona paralelamente al derecho positivo estatal en los espacios de las comunidades o *ayllus*. Para sustentar nuestro postulado, hemos visto la necesidad de recurrir a la historia. De ahí que en una primera parte de este capítulo se hará referencia a algunos aspectos del derecho en las sociedades prehispánicas. En seguida, abordaremos el derecho indiano vigente en la sociedad colonial, en lo que corresponde a los indios.

Nos hemos detenido en rastrear los orígenes del racismo y de la marginación del indio, porque en ellos se encuentran los fundamentos de un derecho que mantendrá durante siglos una misma concepción. Hemos tocado el tema del cabildo y el municipio español, porque en estas instituciones pervivieron expresiones jurídicas prehispánicas y en ellas se implantó y practicó la normativa civil. En ambas instituciones se fusionaron las autoridades de origen prehispánico y castellano. El interés del estudio se halla en la continuidad de estos elementos a lo largo de la historia, y en su vigencia actual.

En la segunda parte, entrando al proceso republicano, nos de-

tenemos en un estudio basado en las constituciones. Veremos que el indio, al igual que la mujer, no sólo desaparece nominalmente, sino que también se extingue como figura jurídica y política. Nos hemos centrado en la década del noventa y en la reforma a la Constitución Política del Estado, en la que vuelve el indio a figurar, esta vez bajo las categorías de lo "multiétnico" y lo "pluricultural", y de la "resolución alternativa de conflictos".

En la tercera parte se muestra el avance del tratamiento de esta temática en la profusa literatura generada en antropología y derecho, y el funcionamiento del derecho indígena bajo una trilogía de fundamentos: el moral, el social y el jurídico.

El enfoque asumido en las partes a desarrollarse parten de la visión del pasado y del presente o *qhip nayra,* que es una cosmología del pensamiento holístico. Para los indios es un fundamento implícito y explícito a la vez, pues no podemos abstraernos de la memoria histórica, de las perversidades de las prácticas jurídicas coloniales y neocoloniales, así como tampoco podemos separar lo público de lo privado; la realidad de la esfera sobrenatural; lo jurídico de la dimensión ceremonial ritual; la sanción ética y social de la sanción jurídica; lo intelectual de la acción práctica; la familia de la comunidad.

1. El derecho desde la historia indígena

Desde la memoria oral indígena, los derechos se hallan sustentados en el pasado. La historicidad crea la legitimidad jurídica: como resultado de la expresión de la "conciencia histórica" (Thompson 1978; Rivera 1986a; Vansina 1988), existe la firme convicción de que los orígenes de los derechos se hallan en el tiempo antiguo, en los primeros tiempos o tiempo primigenio de los chullpas, *nayra pacha* o *chullpa pacha,* remontándose asimismo a la precolonia, a la conquista y a la colonia.

A lo largo de nuestro trabajo de campo pudimos advertir el carácter sagrado del sistema jurídico, su estrecho vínculo con el mundo ritual-religioso y su imbricación con el pasado profundo. Cuando se toca el tema de justicia, éste es rápidamente relacionado al concepto

de *jucha*, que si bien significa "pecado", también es definido como "delito o culpa"; de igual forma, los derivados de este término tienen esa doble connotación: "cometer un delito" o *juchachasiña*; "persona culpable" o *juchani*; "tener la culpa" o *juchaniña*; "inculpar, achacar" o *juchanchaña*, "sentencia" o *juchanchäwi*; "culpable o delincuente" o *jucharara*; "cometer un delito" o *juch luraña*; "meterse en líos" o *juchikiña*, entre otros.

En el afán de racionalizar las continuidades jurídicas y organizativas de las pervivientes estructuras de poder indígena de los *ayllus* y comunidades, es necesario mirar lo que fue la administración de justicia antes de la conquista y durante la colonia. Pretendemos ofrecer sólo una generalización, que no está desligada de la cosmología que el colonialismo se encargó de difuminar y desestructurar, borrando parte de sus huellas históricas.

Además de aludir a alguna bibliografía especializada, hacemos una lectura rápida de los escritos de la *intelligentsia* india, como Garcilaso de la Vega y Waman Puma de Ayala —con la conciencia de que el primero nos ofrece una visión ilustrada y el segundo cristianizada—, además de algunos cronistas españoles que también se refieren a la administración de justicia en el inkanato.

Los estudios sobre este periodo coinciden en que el patrón religioso era la base ideológica para la estructuración del sistema gubernativo político-social (Rostworowski 1986; Zuidema 1995; Ziólkowski 1996) y, en consecuencia, también de las normas, leyes y sanciones o penas. Por otro lado, hacen especial hincapié en las funciones legitimadoras y en la acción ritual religiosa, sugiriendo que cada autoridad era la extensión de determinados dioses, los cuales adquirían aspectos masculinos o femeninos: la *Pachamama* (madre tierra) representaba la fuerza procreadora, mientras que dioses masculinos simbolizaban las fuerzas políticas. Así, Rostworowski habla de "dioses mayores y menores, héroes *malqui*, diosas y parejas divinas" (1986: 21-96). Por su parte, Ziólkowski, en un análisis de la dimensión política social inkaica, señala la existencia de una "estrecha relación entre determinados *wakas* y ciertas 'parcialidades' o 'familias' cuzqueñas" (1996: 99). Dado que los dioses otorgaban la vida y aseguraban en última instancia la reproducción del mundo, mujeres y hombres propiciaban

sus propias organizaciones religiosas dedicándolas a seres divinos del cosmos de sexo correspondiente, en base a lo cual "cadenas de mujeres paralelas a cadenas de hombres constituían los canales del parentesco a lo largo de los cuales fluían los derechos de uso de los recursos comunales" (Silverblatt 1990: 16) y el poder político. En el criterio de Ziólkowski, las mujeres nobles ostentaban títulos "honoríficos" como "coya", "ñusta" o "palla", de acuerdo a su grado de jerarquía (1996: 106). Por ejemplo, "Mama Uaco Coia", una de las reinas del Cuzco, "gouernaba más que su marido Mango Capac Ynga; toda la ciudad del Cuzco le obedecieron y rrespetaron en toda su uida..." (Waman Puma de Ayala [1612]1992: 121).

El Inka era legislador, mandaba a aplicar las penas que imponía y sólo él podía conceder el perdón. En cada situación y para cada categoría social existían instancias delegadas de administración de justicia. La autoridad prominente de su corte era el *Tucuy ricuc* (el que todo lo ve y lo mira todo), cuyo nombramiento y permanencia en el cargo dependían directamente del Inka, pues era un funcionario pesquisidor que tenía bajo su control a los jueces y a toda la burocracia estatal. A través de él, el Estado fiscalizaba la administración de justicia para sancionar el incumplimiento de funciones de las autoridades:

> Y tanto más rigurosamente cuanto más superior era su ministerio, porque decían que no se podía sufrir que el que había sido escogido para hacer justicia hiciese maldad. Ni que hiciese delitos el que estaba puesto para castigarlos, que era ofender al sol y al Inka que le había elegido para que fuese mejor que todos sus súbditos (Garcilaso de la Vega [1605]1970: 103).

El *Taparicoc* era la autoridad encargada de llevar la contabilidad de los depósitos y tributos en los *q'ipus*. Si la misión era censar a la población, la autoridad pertinente era el *Runapatachac*. Y cuando se trataba de castigar algún delito, la autoridad del *Hochaycatamayoc* ejecutaba la sanción delante de todos y de modo cruel, despeñando o cortando miembros de cuerpo según la falta o delito. El papel de "confesor" lo desempeñaba el *Ichuri*, que según De Acosta, escuchaba las autoinculpaciones en torno a faltas como matar uno a otro fuera de la guerra, hurtar, tomar la mujer ajena, dar hierba o hechizos para hacer mal, descuidar la reverencia a las "Guacas" o sus fiestas, "decir mal del Inga y no obedecerle". Sólo el Inka se confesaba directamente al sol: "Yo he dicho mis pecados al sol, tú río, los recibes, llévalos a la

mar, donde nunca más parezcan..." (1954: 168, 169). El responsables del sistema de comunicaciones era el "chasquero" (mensajeros), quien "gouernaua este rreyno y era hijo de curaca fiel y liberal. Y tenía una pluma quitasol de blanco en la cauesa... Y trayya su tronpeta, putoto para llamar..." (Waman Puma de Ayala [1612]1992: 351). El *Llacta-camayu*, que Garcilaso de la Vega traduce como Regidor del Pueblo, era el funcionario encargado de la administración de las tierras y del cumplimiento de la Ley de protección a los "huérfanos sociales, niños, esposas de soldados, ancianos" o *wajchas*. La transgresión se castigaba con el extremo rigor de la ley:

> En tiempo de Huaina Cápac, en un pueblo de los Chachapuyas, porque un indio regidor antepuso las tierras del curaca —que era su pariente— a las de una viuda, lo ahorcaron por quebrantador de la orden que el Inka había dado en el labrar de las tierras y pusieron la horma en la misma tierra del curaca ([1605]1970: 255, 256).

Las tierras de los *wajchas* eran de segundo orden en importancia, después de las tierras del sol o del Inka, estando pensada la estructura de cultivos para la reproducción y el mantenimiento del orden social.

No siendo nuestro propósito profundizar el análisis sobre el debate de la propiedad de la tierra bajo el régimen inkaico, simplemente extraemos algunos de los principales horizontes informativos. En este periodo, las tierras estaban destinadas al mantenimiento de instituciones políticas y religiosas dominadas por mujeres y varones (Silverblatt 1990: 84-85; Ziólkowski 1996: 257-280). Se mencionan diversas clases de propiedad de la tierra: la del Inka; la de sus funcionarios; la de la religión; la de las *panakas* y de algunas mujeres secundarias del Inka; la adquirida por la vía de las conquistas militares y/o diplomáticas. En síntesis, existían complejas disposiciones, entre las que sobresalen las "parcialidades" o "sayas" de los *ayllus* o "hathas". Por su parte, Waman Puma de Ayala describe la división de las tierras en sementeras:

> Del Ynga, yncap chacran (Sementera del Inka); coyap chacran (Sementera de la reina); yntip chacran (Sementera del sol); quillap chacran (Sementera de la luna); uaca bilcap chacra (Sementera de las waqa y willka); acllap chacaran (Sementera de las escogidas); suyo chacran (Sementera de una subdivisión estatal o étnica); comón chacara, sapci chacara (Sementera de la comunidad); calpay chacara (Sementera arable); manay chacara (Sementera en rotación); taza chacara (Sementera para tributos); tanbo chacara (Sementera del mesón);

> chasqui chacara (Sementera de los mensajeros); zamay chacara (Sementera en descanso); auca camayocpa chacara (Sementera de los soldados); capac apo chacara (Sementera del gran señor); apo chacra (Sementera del señor); curaca chacara (Sementera de la autoridad étnica local); camachicopca chacran (Sementera de los mandones); michicpa chacran (Sementera de los pastores); pachacap chacran (Sementera de los criados o "utawawas"); rucomacho chacara (Sementera de los ancianos); yxmauarmi chacran (Sementera de las viudas); uayna chacra (Sementera de los jóvenes); macta chacra (Sementera de los adolescentes); uasque chacra (Sementera de ?); Cari yxma chacra (Sementera de los viudos); uaccha chacra (Sementera de los necesitados); paya machop chacran (Sementera de los viejos y viejas); tasque chacra (Sementera de las muchachas); hatun lucri chacra (Sementera grande de ?); Huchuy lucri chacra (Sementera pequeña de ?) ([1612]1992: 897).

La mayor parte de estas sementeras ha desaparecido por los avatares del proceso colonial. Algunas perviven hasta el presente bajo la modalidad de *aynuqas* o *mantas*; entre las más importantes están las sementeras del Inka, que se podrían asumir como tierras de originarios; la sementera del sol y de la luna, que en Yaku se conoce como "tierras de la iglesia"; las sementeras para tributo, que hoy se conocen con diferentes nombres, siendo uno de ellos *chikiñas*.

Según Garcilaso de la Vega, la tierra estaba dividida en tres partes: la tierra del inka, del sol y de los naturales. A estos últimos se les distribuía a una legua de camino o un *tupu*, conforme al número de hijos que tenían, tanto varones como mujeres; a la gente noble le correspondía las mejores tierras ([1605]1970: 169-172). Waman Puma de Ayala es mucho más enfático al sostener que las mujeres tenían derechos independientes a la tierra; manifiesta que "tenía la ley de su madre" ([1612]1992: 133). Ambos insisten en que no existían derechos absolutos sobre este bien, estando caracterizada la norma, al contrario, por una compleja superposición de diferentes derechos. A la persona que no cumpliera satisfactoriamente el cultivo de su asignación "lo castigaban afrentosamente. Dábanle en público tres o cuatro pedradas en la espalda o le azotaban los brazos y piernas con varas de mimbre, por holgazán y flojo..." (Garcilaso de la Vega [1605]1970: 260). De ello podemos deducir que los patrones precolombinos se regían por la transmisión cruzada y por la transmisión paralela. Probablemente esta última fue la predominante (Silverblatt 1990: 163).

Tras esa ligera mirada a los distintos ámbitos de lo que se refiere a poder, tierras y derechos sucesorios, pasaremos al espacio de la

administración de justicia y la aplicación de sanciones, partiendo de algunas *iwxas* o *siw sawis* que perviven hasta la actualidad: "no seas ladrón" o *ama suwa*; "no seas mentiroso" o *ama llulla*; "no seas flojo" o *ama qilla*; "no seas asesino" o *ama sipix*; "no seas afeminado" o *ama maklla*. En la mayor parte de los *ayllus* o comunidades, la transgresión de estas normas, también consideradas Ley de los mayores, es severamente castigada con tormentos, destierro, pena de muerte, multas o sanción moral a extremos; como forma de prevención que se transmite de generación en generación.

En 1950 el profesor Alfredo Arias manifestaba, tras haber realizado una serie de lecturas de los cronistas y algunos memoriales de frailes del siglo XVI, que el agustino Baltasar de Salas advierte que el cacique Moxa-Aru (el de la voz dulce y veraz) alude a que a las leyes se las conocía con el nombre de *apu intin hynoccaanacapa* y que estaban designadas por los dedos de las manos en la siguiente forma:

I.- *Cupi ampara* (mano derecha)
1a. Ley.- *Hylirnacaru-aynirjja: hywat-hywatapan*.- el desobediente [a sus mayores], convencido de desobediencia ¡muere de muerte!
2a. Ley.- *Huayrajja: hywat-hywatapan*.- El perezoso, convencido de su pigricia ¡muere de muerte!
3a. Ley.- *Karijja:hywat-hywatapan*.- El mentiroso, convencido de su mentira ¡muere de muerte!
4a. Ley.- *Lunttathaja: hywat-hywat-hywatapan*.- El ladrón, convencido de su latricinio ¡muerte de muerte!
5a. Ley.- *Wachokherijja: hywat-hywatapan*.- el fornicario, convencido de su pecado ¡muere de muerte!
II.- *Checa ampara* (mano izquierda)
1a. Ley.- *Wiñay-ahkañahassim*.- Consérvate siempre en toda vida y virtud.
2a. Ley.- *Wiñay-amauthassim*.- Instrúyete siempre en toda ciencia y oficio.
3a. Ley.- *Wiñay-chymachassim*.- Modérate siempre en todo.
4a. Ley.- *Wiñay-arunchassim*.- Aconséjate siempre para todo.
5a. Ley.- *Wiñay-yaanchassim*.- Ensánchate siempre en toda verdad y justicia. (*El Diario*, febrero 11, 1950: 6).

Tales disposiciones debían ser comentadas por los caciques,

por los *amawt'as* (sabios), por los *iwxiris* (encargadores o mayores), aprendidos de memoria por la población del *ayllu*. Cada precepto estaba inscrito en los *chinus*, advertiendo que el indio no necesita legislaciones, porque ya se encargaron de hacerla sus ilustres progenitores, "más puros y más dignos que el sabiondo legislador blanco de nuestros días"(*Ibid*.). Ello nos demuestra lo complejo y al mismo tiempo lo práctico de la justicia indígena, sugeriendo, por un lado, que los dedos de las manos eran también entendidos como *q'ipus*, por otra, que los dedos de la mano derecha representaban las sanciones, transgresiones o límites de la ley, y los de la izquierda los marcos de lo permisible: la libertad y las virtudes.

Waman Puma de Ayala y Garcilaso de la Vega, entre otros, sugieren que la "mucha justicia" del Estado inka se basaba en la premisa de que la mayoría de los delitos eran tipificados de orden público, pero con una estricta categorización al interior, incluyendo las correspondientes sanciones, como la pena capital, el destierro, el apedreamiento o las sanciones morales. La alta especialización de las autoridades permitía un mayor y más efectivo control poblacional, constituyéndose el Inka en el máximo nivel de apelación para casos no resueltos:

> Mas por lo dicho anteriormente, ni en la capital ni en las provincias la palabra del Inka es ley. Existen funcionarios con misiones específicas, y dicen los dos testigos cuzqueños que el Inka no tenía fuerza de ley, sino de arbitraje, y que sólo se recurría a él en casos de extrema gravedad y excepcionalmente importantes (citado en López Beltrán 1985: 9).

La concepción del mal como ente vivo que se amarra y se desamarra, y que es atraído por las faltas de las personas, actualmente sigue viva en el mundo indígena, donde el transgresor se ve obligado a demostrar su culpabilidad o inocencia mediante el juramento, que a más de ser una prueba testifical ante las *pacarinas*, las momias de los antepasados o *mallquis*, las momias protectoras de la marka o *huanques* y otros dioses protectores, era la última instancia por la que se formalizaban los hechos jurídicos.

En la búsqueda de la verdad, los procedimientos judiciales eran realizados públicamente, y los delitos se penaban en la primera instancia de la ley; por norma los infractores debían confesar sus ocultos

"pecados", porque se asumía que éstos causaban los males en el *ayllu*, como enfermedades, muertes, malos años, desgracias. Para algunos delitos, como el uso de "venenos y ponzoñas" contra el prójimo, la sanción se imponía en cadena, comprometiendo a la parentela o casta (Waman Puma de Ayala [1612]1992: 313). Los de la subjetividad humana y de su accionar tenían directa relación con el cosmos.

Todo el cuerpo legislativo y la relación de sanciones estaban registrados en los *q´ipus*, pues a través de los diferentes colores de hilos y la forma en que se ataban los nudos se sabía con detalle la gravedad de la culpa y la pena a aplicarse en cada caso. Según Garcilaso de la Vega, "por el color del hilo y por el número de los nudos sacaban la ley que prohibía tal o tal delito y la pena que se daba al quebrantador de ella" ([1605]1970: 346). La lectura de estos códigos estaba en manos de la casta de los *quipocamayos*. El entramado de leyes codificadas en los *q´ipus*, memorizadas a través de canciones, era en consecuencia una especie de enciclopedia legislativa, una forma de escritura que evidencia el sistema de justicia inkaico, con un esquema jerarquizado de autoridades y un control estricto del proceso de administración de justicia y buen gobierno.

La filosofía de la justicia inkaica se basaba en el castigo corporal y moral, pues se consideraba que éste era mucho más efectivo que la simple confiscación de bienes o la pena pecuniaria:

> Nunca tuvieron pena pecuniaria ni confiscación de bienes, porque decían que castigar en la hacienda y dejar vivos los delincuentes no era desear quitar los males de la república sino la haciendas los malhechores y dejarlos con más libertad para que hiciesen mayores males (*Ibid.*: 98).

Las sanciones pecuniarias eran consideradas una forma de fragmentación o negociación de la ley que incitaba más bien a la reincidencia. Se preferían castigos radicales y definitivos, en el entendido de que la ley debía ser rigurosamente aplicada y en su integridad, pues sólo así podía mantenerse su contundencia y su fuerza:

> No podía el juez arbitrar sobre la pena que la Ley mandaba dar sino que la tenía que ejecutar por entero so pena de muerte por quebrantar el mandamiento real... que no era razón que nadie se hiciese legislador sino ejecutor de lo que mandaba la ley, por rigurosa que fuese (*Ibid.*).

Para el juzgamiento regía la imputabilidad de culpa psicológica, la culpa subjetiva que podía hacer que el autor reconociera su delito; así, el arrepentimiento del culpable se consideraba atenuante para la aplicación de la pena. El robo efectuado por hambre era exento de pena, así como la traición confesada antes de producir el daño inicialmente deseado:

> ...acusados de su propia conciencia, venían a publicar ante la justicia sus ocultos pecados porque, además de creer que su ánima se condenaba, creían por muy averiguado que por su causa y por su pecado venían los males a la república: como enfermedades, muertes y malos años y otra cualquier desgracia común o particular (*Ibid*.: 99).

Para delitos graves se formaba un tribunal de doce indios —seis *hanan* y seis *urin*— que tenía la misión de resolver las causas y penalizar de acuerdo a los códigos. Sólo en caso de extrema gravedad o confusión el caso se presentaba al Inka para su arbitrio (López Beltrán 1985). Pero si la dificultad del caso era extrema, se consultaba con los espíritus de los antepasados o *huacas*, a través de las ofrendas y el cumplimiento de ritos; de ahí que las prácticas jurídicas rituales eran de vital importancia.

Las sanciones de mayor peso social, después de la pena de muerte, eran el destierro a zonas de frontera y el apedreamiento público, así como la amonestación pública que hacía el padre al hijo desobediente.

Por su parte, Waman Puma de Ayala, en el capítulo sobre Justicia, describe sanciones aplicadas por la justicia Inka, entre las que se encuentran las "preciones y cárzeles de los Yngas" denominadas "Zancay". Se encerraba a los traidores y a quienes cometían grandes delitos debajo de la tierra,

> hecho bóbeda muy escura, dentro criado serpientes, colebras ponsoñosas, animales de leones y ticre, oso, sorra, perros, gatos de monte, buytre, águila, lichusas, zapo, lagartos... para catigar a los uellacos y malhechores dilenqüentes auca (enemigo), yscay songo (traidor), suua (ladrón), uachoc (adúltero), hanpioc (brujo), ynca cipcicac (murmuradores del Inka), apuscachac (soberbio) ([1612]1992: 303).

Si al día siguiente no habían sido devorados, los absolvían por considerarlos inocentes del delito que se les imputaba[1]. Un segundo tipo de cárcel estaba destinado a los "prencipales y a los demás yndios" por cinco días y para luego aplicar la pena de muerte, o castigos y tormentos destinados a lograr la confesión del delito. De acuerdo a la gravedad del delito también se podía desterrar a las minas.

El adulterio era considerado un delito que se juzgaba bajo un proceso especial, ya que se insiste:

> nose halló adúltera ni auía puta ni puto porque tenían una rrecla que mandaua que las dechis mugeres no le auían de dalle de comer cosa de sustancia ni ueuía chicha. Tenía esta ley y ancí no se hacía garañona ni adultera en este rreyno las yndias mugeres... se casauan uírgenes y donzellas y lo tenían por onrra de ellos y la virginidad de edad de treynta años... ci se consentían los dos y para auello de castigar igualmente fue sentenciado a muerte, tirándole con piedras en el citio que le llaman *uinpillay* (en que daban trato de cuerda por un día). Y ci le fuerza le sentencia ducientos asotes con soga... y destierro al depócito de la monjas... Y ci lo forzó la muger al hombre, le sentencia a la muger a muerte y al hombre a los asotes y destierro a la montaña a los indios Chunchos para nunca más pareser (*Ibid.*: 59 y 307).

De la misma manera a los jóvenes que corrompian a las "donzellas" o a "forzadores de las mugeres donzellas... Sentencian a muerte, colgado bibo de los cauellos de una peña llamado *arauay* (horca)" (Ibid.: 309). A los curanderos, herberos y adivinos descontrolados o libertinos, se les aplicaba sanciones drásticas como la pena de muerte, inclusive se acababa con su descendencia, sin apelación. Lo mismo sucedía con quienes cometían estupro, pues las mujeres estaban bajo la protección del Inka, quien les daba marido. El aborto era castigado con la pena capital —que se aplicaba tanto a la madre como a la persona que practicaba el aborto—, por las consecuencias que traía o los efectos negativos con el mundo sobrenatural. La poligamia era delito entre el común, cuando se practicaba sin permiso de la autoridad competente.

Delitos mayores eran también la borrachera y el consumo de coca por el pueblo, así como la caza de animales en época prohibida

---

[1] Weber considera sistemas irracionales de prueba a los juramentos y otros medios auxiliares a los que se atribuye significación mágica o sobre ordalías (1979: 509).

o de veda, o por ser considerados sagrados, ya que preferentemente eran utilizados para los eventos del mundo ceremonial y ritual del derecho (*Ibid*.: 313, 314).

Inversamente a lo que ocurre en la actualidad, ante cualquier falta, las castas más altas de la sociedad eran más duramente castigadas, bajo el precepto de que debían dar el ejemplo a los demás, pues "hacían burla de ellos si les viesen decir uno y hacer otro" (Garcilaso de la Vega [1605]1970: 60).

Asumiendo la definición de Weber, el derecho penal es el "conjunto de normas que de acuerdo con el sentido atribuido a las mismas por el ordenamiento jurídico, rigen la actividad relativa al instituto estatal; es decir, a la conservación, desarrollo y ejecución directa de los fines estatales estatuidos o consensualmente establecidos" (1979: 498). Garantiza un interés público ya sea moral o práctico, a diferencia del derecho privado, que sería una ordena-ción de las pretensiones jurídicas o un conjunto de normas creadoras de derecho subjetivo en favor de los individuos. En esta perspectiva, podemos inferir que en el inkanato predominó el derecho penal, que por definición forma parte del concepto de Estado y caracteriza a toda sociedad de control permanente. Sólo de esa manera podemos explicarnos, de un lado, la indiscriminación entre delitos públicos y privados, ya que todas las conductas antijurídicas eran consideradas en contra del bien jurídico estatal, y de otro, su carácter punitivo frente a aquellas conductas anárquicas o de desorden social, pues tampoco se advierten tribunales paraestatales o la expresión de otros derechos, como el derecho civil —que probablemente era dominio de las esferas familiares.

Con el advenimiento de la conquista española se inicia un nuevo tiempo. Éste, sustentado en las ideas del catolicismo, está signado por el desentendimiento, la incomprensión mutua, el choque jurídico y el racismo. En el pensamiento de esta época rige la idea de que todos los españoles y europeos, y sus descendientes, constituían una raza superior, lo que legitimó y garantizó impunidad en el ejercicio de la violencia.

2. La desaparición del indio en la legislación

¿Por qué en el presente los pueblos originarios siguen siendo tratados como advenedizos y bárbaros en su propio territorio? En el presente, rigen invariablemente dos tipos de leyes: la formal o material y la tácita y orgánica ley del racismo. Esta última define y determina las actividades, la organización y las instituciones políticas del Estado, cuya genealogía se halla descrita por muchos autores que se dedicaron al análisis de la llamada "polémica de Indias"[2].

Nos interesa caracterizar la conquista como el primer evento de choque jurídico y controversia entre el derecho inka y el español a partir del encuentro entre Atawallpa y Pizarro. Dice Atawallpa —según Garcilaso de la Vega— en el juicio al que lo somete Pizarro:

> Demás desto, deseo saber de aquel bonísimo varón Jesucristo que nunca echó sus pecados, que dices que murió, si murió de enfermedad o a manos de sus enemigos; si fue puesto entre los dioses antes de su muerte o despues della. También deseo saber si teneis por dioses a estos cinco (cmc: dios trino, dios y jesús) que me habéis propuesto, pues los honraís tanto, porque si es así tenéis más dioses que nosotros, que no adoramos más de al Pachacamac por Supremo Dios y al Sol por su inferior, y a la luna por hermana y mujer suya. Por todo lo cual holgara en extremo que me dierades a entender estas cosas por otro mejor faraute... me proponeis cinco varones señalados a que debo conocer. El primero es el Dios tres y uno que son cuatro, a quien llamais creador del Universo; por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha. El segundo es que dices que es padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamais Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto.

---

[2] Al principio, el indio estuvo asimilado con el animal o con alguna sub-categoría de seres de extrema "mostrificación" (Colón 1982:32; Vespucio 1986:74-80; Todorov 1987:44; Amodio 1993:59-82). Matienzo, principal artífice del "plan de colonización", alegaba que los indios "no defieren de los animales, que ni aun sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones" ([1567]1967:18). Posteriormente, devino la discusión de los "justos títulos" (Pagden 1988) y el "derecho de gentes" (De Vittoria 1948), en la intención de encontrar el artificio jurídico que legitimara el control y la explotación del poder colonial sobre los indios a través del implante de instituciones tuitivas, la curaduría, la protectoría de naturales, todas ellas destinadas a resolver aquella supuesta "incapacidad jurídica" (Guevara Gil 1993:99). Así, se terminó adscribiendo a los indios a la categoría social de "miserables, rústicos y menores" (Muro Orejón 1989; Sarmiento Donate 1988:175), potencialmente racionales, y, de este modo, de posibles esclavos pasaron a ser legítimos vasallos de la Corona (Bravo Liva 1988:19). En síntesis, se buscaba la "transformación" del indio en un europeo dócil y obediente.

> Al cuarto nombraís Papa. El quinto es Carlos, a quien sin hacer cuenta de los otros, llamaís poderosísimo monarca de universo y supremo a todos. Pues si este Carlos es Príncipe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el papa le hiciera nueva concesión y donación, para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía ¿luego el Papa es mayor señor que no él, y más poderoso, y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digais que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se había de dar a aquel Dios que dices que nos creó a todos, ya aquel primer hombre que fue padre...; finalmente se había de dar al papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a éstos no debo nada, menos debo a Carlos, que nunca fue señor destas regiones ni las ha visto... ([1605]1970: 81, 82).

El tribunal estaba conformado por "forajidos" presididos por el mismo Pizarro; Almagro era el juez de causa; Sancho de Cuéllar fungía como escribano o lo que hoy sería un notario de fe pública; un soldado de Pizarro suplantaba al fiscal acusador; y para dar mayores visos de legalidad: otro "forajido" fue delegado como defensor del Inka, dos "bandidos" como procuradores de cargo y descargo, dos "letrados" como magistrados del Estado español, y diez hombres como testigos, de los cuales siete "fueron los mismos criados de los españoles" (Garcilaso de la Vega [1605]1970). Se presentaron como acusaciones supuestos e imaginarios pliegos de cargo por poligamia, cuando la pluralidad de las relaciones conyugales para el Inka era una norma; ilegitimidad o bastardía, cuestionando la degeneración de su origen y naturaleza humana, cuando en el derecho prehispánico ese no era un problema de tribunales; su derecho de primogenitura, que para el sistema jurídico español era normal en la sucesión del reinado; inexistencia de testamento que justifique la ostentación de su reinado; premeditación del asesinato de Huáscar; idolatría; malversación de fondos fiscales; nepotismo, pese a ser ésta práctica habitual del clero y de las élites europeas; y hasta sedición o levantamiento contra la supuesta autoridad del español. En conjunto—más que reales infracciones del Inka—, se trataba de los delitos cometidos por el propio funcionario público español. Con el juicio de Atawallpa, perpetrado por el tribunal de Pizarro, se instaura la cultura de la injusticia; es el inicio del círculo vicioso de prevaricación que aún en la actualidad no acaba de cerrarse, pues su espíritu perverso continúa vigente en la práctica de la ley estatal.

Ante la escalada de desajustes y contradicciones de la adminis-

tración colonial (López Beltrán 1985: 4), la Corona ordena averiguar sobre los usos y costumbres de los naturales, fundamentalmente sobre su "legislación civil y criminal" y también sobre las autoridades judiciales (De Acosta 1954; Matienzo [1567]1967; Solórzano Pereira [1647]1967; Cieza de León [1553]1986; Waman Puma de Ayala [1612]1992). Sin duda, se trataba de un interés completamente pragmático, ya que sólo conociendo sus formas de administrar justicia se podía tener un mejor control sobre la población, lo cual se efectivizó con la Reforma de Toledo, a través de la creación de las repúblicas de indios y de españoles.

La implantación de la "legislación indiana y sus clases" o "derecho mestizo" tuvo otras consecuencias perjudiciales a las visiones jurídicas. Uno de sus efectos fue la división entre cuestiones civiles y penales y la vigencia subalterna de las leyes indígenas como "usos y costumbres" (Muro Orejón 1989: 28, 41). La República de indios fue un campo de disputa entre sistemas jurídicos, pues ni las normas y leyes españolas ni las indígenas se conservaron íntegramente; por el contrario, se dio una especie de "leyes mezcla", lo que condujo inevitablemente a la degeneración y el empobrecimiento no sólo de la cuestión jurídica sino también de otros ámbitos de la vida política y social, expresados de manera elocuente por Waman Puma de Ayala como un "mundo al revés". Aún así, este espacio se constituyó en un refugio que posibilitó el mantenimiento de muchas de las antiguas prácticas jurídicas, hasta de manera clandestina las más cuestionadas.

Si bien la República de indios, denominada también Corregimiento de indios, era una indirecta estructura gubernativa que negaba a los indios acceder a las esferas de poder colonial, se le concedió un gobierno local semiautónomo, modelado conforme a una institución occidental: el "común", un cuasi ayuntamiento del municipio español, ya que el ayuntamiento permitía gozar de grandes privilegios a los españoles[3]. Para mantener la diferencia, los centros poblados por indígenas recibieron la denominación de "común",

---

[3] Dentro de la República de españoles, encontramos a los corregimientos y alcaldías mayores indianas, conocidas también como "municipios" de origen castellano. Los corregimientos eran por excelencia una organización jurídica y estaban a cargo de los corregidores, los cuales tenían por misión corregir las tropelías e implantar justicia,

"pueblo" o "reducciones", de donde vienen las actuales "comunidades", que por lo general son la fracción de un *ayllu*, y el "pueblo" como su capital. Se instaura un sistema urbanístico[4] idéntico al de la República de españoles, donde se podía encontrar la casa capitular, la cárcel, el templo parroquial, el comercio y las casas de principales. En cumplimiento de los dictámenes de Toledo, principal artífice de la reorganización del gobierno indígena, se estableció una estructura organizativa conformada por los municipios de indios o naturales, también conocidos como cabildo indígena, institución popular cuyos miembros eran nombrados directamente en instancias del cabildo abierto y por periodos anuales:

> Primeramente; ordeno y mando que donde está reducidos todos los indios de repartimiento, en la cabecera de tal pueblo, el día de año nuevo entren á la elección con los alcaldes y regidores, el corregidor del distrito y les den órden se elijan, y se haya en él dos alcaldes y cuatro regidores y un alguacil y un escribano ó quipocamayo, que esta ha de estar perpetuado en tanto que tuviere habilidad y suficiencia para ello: y los alcaldes y rejidores se han de elejir en cada un año nuevo, juntándose los alcaldes y regidores del año pasado, que se elejieron para la visita del dicho repartimiento, para hacer la elección en las casas de cabildo de dicho pueblo; y en hacer la tal elección han de guardar el órden siguiente: Que ante todas cosas hagan que el padre de su doctrina les digan una misa al Espíritu Santo, que han de oir los dichos alcaldes y rejidores y oficiales de cabildo, y oida se entren en las dichas casas del cabildo para hacer la elección y nombramiento de los alcaldes y oficiales del año siguiente, y para ello han de nombrar, y señalar cada uno de los dichos alcaldes y regidores, las personas que les pareciere que mejor podrían servir , y ejercer los dichos

siendo el símbolo de autoridad de la justicia real. Por su parte, el alcalde mayor era perito en derecho. Ambas autoridades llevaban la alta vara de justicia. Los alcaldes ordinarios y sus tenientes y alguaciles desempeñaban el papel de jueces superiores de apelación (Sarmiento Donate 1988: 171-174). A partir de Solórzano ([1647]1967) podemos deducir que lo que predominaba en el Perú eran los corregidores, con atribuciones reglamentarias, gubernativas y judiciales, y con funciones de "ejecutar Mandamientos, Cédulas y Provisiones" (Sarmiento Donate 1988: 99, 100).

[4] Según Matienzo, la creación de reducciones de pueblos eran el mejor mecanismo para llevar adelante el plan colonial: "Para que esto se ponga en efecto/la reducción, ha proveído santamente su Magestad con acuerdo de los señores de su Real Consexo, por Provisión Librada a 9 de octubre de mil e quinientos y cuarenta y nueve años, dirixida a la Audiencia del Perú, que platicado con prelados, poco a poco provea que los indios se reduzgan a pueblos; que se hagan alcaldes y regidores y alguaciles y otros oficiales de consexo, para que hagan justicia en pleitos civiles, como se acostumbra hacer en la provincia Tlaxcalaa en la Nueva España y otras partes; que tenga cárcel y cepo en cada pueblo..." ([1567]1967: 48).

> oficios, nombrando cada uno de ellos dos indios para alcaldes, cuatro para regidores y uno para procurador del cabildo, lo cual asiente el escribano de cabildo. Y luego vote el otro alcalde por la misma orden nombrando otros dos indios por alcaldes, y cuatro para regidores y uno para procurador del cabildo y mayordomo del pueblo, y otro para alguacil mayor, y otro para mayordomo del hospital, y lo asiente por la misma orden el escribano. Y luego los cuatro regidores cada uno por su antigüedad voten y nombren otras tantas personas, que á cada uno de ellos pareciere, para los dichos oficios y el voto de cada uno de ellos se asiente por el escribano y en presencia de los dichos alcaldes, cuente y regule los dichos votos, y los dos indios de los nombrados para alcaldes, que más votos tuvieren, queden por alcaldes de aquel año; y los cuatro que mas votos tuvieren para regidores lo sean el mismo año; y los indios que más votos tuvieren, queden el dicho año por alguacil mayor, procurador y mayordomo del pueblo, y mayordomo del hospital... (Toledo [1569]1867: 157).

A la cabeza de estos municipios se encontraba el corregidor de indios, también denominado "Juez de Naturaleza", "Angel Custodio" o "Justicia Mayor" (Lohmann Villena 1957: 252; Konetzke 1972: 125; Muro Orejón 1989: 220). Esta autoridad vivía en el pueblo cabecera, desde donde supervisaba el "buen gobierno" de los "caciques" o "gober-nadores" y la administración de justicia de los alcaldes mayores, regi-dores y de un número variable de funcionarios inferiores. Era de su competencia la administración de justicia en la ciudad y su distrito, y principalmente el mejoramiento moral y material de los indígenas (Lohmann Villena 1957: 231), siendo también juez de apelación de las sentencias dadas por los alcaldes ordinarios de villas y lugares de su jurisdicción. En otras palabras, sus funciones eran de carácter reglamentario, dictando bandos de gobierno público, gubernativas y judiciales.

El corregidor fue una autoridad implantada por la justicia española en el Perú, específicamente por el gobernador Lope García de Castro, mediante Ordenanza de 1565, perfeccionada por el Virrey Toledo. Según Muro Orejón, "el corregidor indiano es un personaje de capa y espada, raramente es letrado, viste comúnmente de negro, sin golilla al cuello, y lleva vara alta de justicia, que sobresale a su cabeza, como símbolo de su autoridad judicial y de la preeminencia de la justicia real" (1989: 218).

La administración de justicia de los corregidores estuvo basada en tres principios: "la facilidad, la brevedad y la gratuidad" (Lohmann Villena 1957: 250), haciendo que los pleitos no se circunscribieran a la vía de los trámites ordinarios, sino a la vía sumarial, respetándose en

lo posible los usos y fueros propios de los indios. Para mayor fidelidad de las pruebas, se utilizaba a los testigos de cargo y descargo, y a intérpretes; los registros de los casos atendidos se encontraban en un "libro registrador" —"libros de actas" de los actuales corregidores—, en el cual se asentaban extractos de las causas ventiladas, las sentencias recaídas y el importe de las penas. Se puede decir que el procedimiento era verbal en todas sus fases, aunque la competencia del corregidor sólo se extendía a "hacer cumplir aquellas sentencias que no llevaren aparejada pena capital, mutilación de miembros o se evaluaren en cuantía superior a treinta pesos, los cuales requerían confirmación superior" (*Ibid.*: 257), pudiendo sancionar hasta con un centenar de azotes, que hoy se conoce como "un quintal de azotes", o treinta pesos.

Waman Puma de Ayala dedica un capítulo a la forma de gobierno del corregidor, caracterizándolo como el principal enemigo de los caciques y de los indios, con poco temor a la justicia y a Dios —por ello, "prinsipe de las tinieblas". Más que defender a los naturales, se manejaba por las prebendas y la corrupción: "andan al trato y grangería", al margen de las normas y leyes vigentes. Así, por ejemplo, describe gráficamente cómo el corregidor había flagelado a un alcalde ordinario sólo porque se resistió a proporcionarle dos huevos. Es por demás evidente el proceso de subordinación de las autoridades indígenas, que incluso afectaba a los espacios morales y sociales de la mujer en nombre de la justicia y de la ley cristiana: "andan rrondando y mirando la güergüenza de la mugeres casadas y donzellas y fornican a las cazadas y a las donzellas los deuirga" ([1612]1992: 493, 494, 503, 508). A Waman Puma de Ayala le causa terror y espanto el conjunto de autoridades y el sistema jurídico vigentes, sobre todo el quebranto de los principales valores indígenas en torno a lo moral y lo social, elementos interdependientes y estructurantes del sentido de la ley y la justicia propias. Pone al descubierto la degeneración social, el implante cultural del patriarcalismo, la genealogía de los conflictos de género, y las consecuencias del "mestizaje colonial andino" (Rivera 1993). En suma, lo que se muestra es la profunda crisis normativa y social que implicó el proceso colonial.

Los alcaldes indígenas o "jueces pedáneos" fueron autoridades implantadas en las Indias junto al corregidor, para la administración

de justicia en las poblaciones de "señorío". En la República de indios, los autóctonos municipios indígenas fueron reorganizados a partir de la noción de propiedad privada, bajo el código de mayorazgo, con funciones "auxiliares de la administración de justicia" (Lohmann Villena 1957: 262) asumidas por alcaldes mayores, alcaldes ordinarios, regidores, escribano o *Quipucamayo* y alguaciles, que eran oficiales ejecutivos con gruesa vara. Del mismo modo, había otros como el alférez real, el pregonero, el portero y el sayón o verdugo, que en el periodo prehispánico se llamaba *Tucuyricuc* y que no era de menor jerarquía sino más bien parte de la máxima justicia del Inka (ver Matienzo [1567]1967: 48, 51).

Como funcionarios auxiliares del corregidor, les correspondía resolver los litigios de ínfima cuantía, practicando las diligencias preliminares o instructivas, ya que el corregidor era la instancia que emitía el veredicto final. Por lo general, eran "indios revestidos" que ejercían sus funciones con autonomía, en base a ciertas normas indígenas tácitas (Lohmann Villena 1957; Ots Capdequi 1968; Muro Orejón 1988: 215-222). Como norma, la Corona distinguió entre funciones judiciales y políticas; las primeras eran desempeñadas por los alcaldes, y las segundas, por la jerarquía de los caciques o señores naturales, los directos encargados de las funciones públicas, habiendo sido capacitados en centros especializados de escuelas de caciques. Por nuestra temática sólo enfatizaremos el ámbito de las autoridades judiciales.

El alcalde mayor de indios era una autoridad gubernativa local y en esencia "jueces superiores que conocen en apelación de las sentencias dadas por los alcaldes ordinarios o justicias menores"; primordialmente se manejaba por las costumbres indígenas o "derecho primario" (Muro Orejón 1988: 217, 221). Según Espinoza Soriano,

> presidió el municipio con jurisdicción civil y criminal y era la autoridad inmediatamente superior a los alcaldes ordinarios y al mismo tiempo inmediatamente inferior al corregidor español... El alcalde mayor indígena que se implanta en el Perú en 1560 no es el Alcalde Mayor de Castilla... ni es el Alcalde Mayor español en Indias... es un cargo para administrar justicia en nombre del Rey, sumariante y con jurisdicción limitada. No podía conocer pleitos de cacicazgos ni juicios de bienes de comunidades de un pueblo con otro, estaban imposibilitados para aplicar la pena de muerte y la de mutilación (1960: 225).

Como símbolo de su autoridad judicial portaba alta vara de justicia, e indumentaria parecida al corregidor.

El alcalde ordinario indígena tenía funciones similares al alcalde mayor y al corregidor, gobernaba y administraba el territorio impartiendo justicia en la población con la potestad de imponer castigos corporales o pecuniarios; su jurisdicción también se extendía sobre los negros o mestizos. En cuanto a los españoles y criollos, sólo podía detenerlos y enviarlos al corregidor de naturales para su castigo. Era elegido por los regidores el primer día no festivo del año —de aquí su nombre de "cadañeros"—; dicha elección debía ser ratificada por la autoridad superior indiana. En cada municipio debía haber dos alcaldes ordinarios o, en su defecto, sólo uno; gobernaba(n) junto a cuatro o dos regidores indios. También se les llamaba alcaldes de primer voto y segundo voto, para ser elegidos debían ser vecinos y tener "casa abierta", o sea, muchos años de residencia en el lugar, y no ser deudores ni de la Real Hacienda ni de los Oficiales Reales (Muro Orejón 1989: 216, 232). Portaban alta vara de justicia como insignia de su autoridad; vestían de igual manera que el alcalde mayor, y ocupaban el primer lugar en los asientos del cabildo en las fiestas y en las iglesias. No podían ser reelegidos hasta pasados tres años de la finalización de su mandato.

Para la República de indios, se designaban regidores para acostumbrar a los indios al desempeño de las funciones públicas; eran conocidos también como justicia menor u ordinaria. Tenían alcance sobre los pleitos locales en primera instancia y sus sentencias podían apelarse ante el consejo en pleno. La elección de esta autoridad, para lo que se precisaba saber leer y escribir en castellano, se realizaba el primer día hábil de cada año, debiendo ser confirmada por el corregidor de naturales. Al principio la realizaban los vecinos, luego la autoridad jurisdiccional y finalmente fueron convertidos en oficios vendibles (*Ibid.*: 229-232).

Los alcaldes de los cabildos eran jueces ordinarios de primera instancia en todas las causas civiles y criminales locales. La apelación la resolvían los regidores. En los demás casos, se recurría a los alcaldes mayores, de ahí a los corregidores (Sánchez Bella 1952; De la Hera 1992), y después, sucesivamente, a las autoridades españolas, las que

los trataban con particularidad y a través de trámites sumarios casi siempre planteados oralmente y en los que se intentaba imprimir la "mucha justicia".

Los jueces pedáneos aplicaban sanciones en reducida escala. Según las Ordenanzas de Toledo, sólo les competían penas de hasta cincuenta azotes (Lohmann Villena 1957: 263) —lo que en el presente se conoce como "medio quintal de azotes"—, como castigo físico, y penas como la de rapar la cabeza al infractor, como prolongación de la sanción moral. Todo ello debía constar por escrito, y si los jueces no sabían escribir, debían registrarlo en los *q´ipus*. Para delitos menores, al condenado se le conmuta con una pena de 20 azotes, luego del cual debe ser liberado de la prisión (Toledo [1569]1867). De la misma forma, se consideraban delitos las prácticas de brujería, que no eran más que los cultos religiosos propiamente indígenas tipificados como hechos idolátricos. Después de castigados, los infractores eran obligados a vivir en la casa del cura a objeto de ser enderezados espiritualmente. Esta última es una costumbre que se ha mantenido vigente en muchas comunidades andinas, especialmente en el norte de Potosí, donde hasta antes de 1952 se castigaba a los adúlteros enviándolos a servir a la casa del cura, lo que se conoce con el nombre de *pusitasiña*.

Las leyes coloniales normaban el matrimonio de acuerdo al modelo de familia europea, censurando las relaciones prema-trimoniales:

> Item: Por cuanto hay costumbre entre los indios casi generalmente, no casarse sin primero haberse conocido, tratado ó conversado durante algún tiempo, y echo vida maridable entre sí; como si verdaderamente lo fuesen y les parece, que si el marido no conoce primero á la mujer, y por el contrario, que después de casados no pueden tener paz, contento, y amistad entre sí, lo cual hacen con tanta ofensa de Dios Nuestro Señor por persuasión diabólica, y conviene proveer en ello de remedio: Ordeno y mando que se procure así por los sacerdotes, Corregidores, caciques y alcaldes persuadir y quitar á los dichos indios esta costumbre tan nociva y perniciosa á su conversión policía y cristiandad, haciendo castigos ejemplares en los dichos indios, que lo contrario (*Ibid.*: Ordenanza VIII).

Igualmente, las sanciones por amancebamiento fueron reguladas de la siguiente manera: cincuenta azotes, la primera vez; cien azotes y trasquilado de cabeza, la segunda; y destierro del pueblo por seis meses, la tercera. La india amancebada recibe cincuenta azotes

y se la somete a servicio forzado en el hospital por seis meses (*Ibid*.: Ordenanza IX).

La poliginia era considerada un delito que debía ser sancionado por los alcaldes locales de cada pueblo:

> Que ninguna india sea osada á tener en su casa manceba de su marido ni india sospechosa... por servirse de ellas consienten que los dichos sus maridos, estén amancebados con las susodichas, en la cual tendrán particular cuidado de castigar los alcaldes de cada pueblo, pues es negocio en que se hace grande ofensa á Dios Nuestro Señor (*Ibid*.: Ordenanza XI).

De la misma manera, el incesto era un delito que debía ser resuelto por el corregidor en observancia a esta regulación:

> Si algún indio tuviere acceso carnal con su madre ó con su hija, ó con su hermana, ó con la mujer de su padre ó con la mujer de su hermano, ó con su tía, ó comadre, é hija, ó con dos hermanos, ó con dos parientes, sabiéndolo los alcaldes, hagan la información, y con ella presos los envíen al Corregidor para que los castigue (*Ibid*.: Ordenanza XII).

Para tener mayores elementos de análisis habría que entender el significado del incesto en la norma prehispánica, ya que en el presente es permitido el levirato por viudez, pero es adulterio mantener relaciones con la mujer del hermano en vida. En síntesis, se revela una total censura al modelo familiar prehispánico. Se implanta un nuevo modelo familiar a partir de la normativa occidental, la que perdura hasta el presente.

Lo más impactante de la normatividad colonial es haber erosionado y subvertido los derechos políticos y económicos de la mujer, tendiendo a la supremacía de los hombres como legítimos representantes de las unidades políticas, y de los usos patrilineales como los principales medios sucesorios, en detrimento de las cadenas genéricas andinas de la autoridad dual. Silverblatt es contundente en su análisis al sostener que "la ley hispana… las clasificaba como menores de edad para mantener las costumbres que alguna vez dieron forma a la transformación de los derechos de sus antepasados. Si deseaban disponer de su propiedad según las formas tradicionales de herencia, las mujeres indígenas tenían que realizar a través de sus afines masculinos" (1990: 89). Esto nos permite comprender mejor la constitución

patriarcal, o lo que Spedding conoce como "cultura aymara-patriarcal" (1997: 26). Para Rivera, a más de ser un fenómeno oprimente hacia la mujer, el proceso de patriarcalización permitió preservar algunas normas legítimas (1997: 21) frente a la arremetida de las prácticas homogeneizantes y excluyentes, y sobre todo para el mantenimiento de los derechos de una identidad diferenciada.

Si bien es pertinente hablar de la crisis de mediación política, es también necesario referir el resurgimiento —en el presente— de nuevas formas de representación en los espacios de poder y autoridad. El caso más sugerente es la actual "asamblea general" que, al parecer, encuentra su momento constitutivo en la fusión entre la tradición del cabildo español, en cuanto representaba un organismo colegiado, y la *mit'a* prehispánica, caracterizada por un funcionamiento mediante sistemas rotatorios, que a través del tiempo fue configurándose como un ente superior con atribuciones sociales, políticas y jurídicas. De esta manera, el poder se fue transfiriendo a la base de la comunidad, para fluir de abajo hacia arriba, asumiéndose los cargos administrativos y políticos como servicio y prestigio. Lo que en la colonia era la estructura del municipio indígena, hoy pervive como asamblea general, resultado de un largo proceso de recomunalización.

Pasando a la era republicana, y a través de la historia del constitucionalismo boliviano, nos interesa mostrar dos fenómenos: de un lado, la desaparición jurídica, social y política del indio junto a la mujer, y de otro, el retorno de las posturas esencialistas y prácticas excluyentes del colonialismo español.

Barnadas (1978), en su libro *Apuntes para una historia aymara,* de forma pionera y documentada demuestra la continuidad de la política colonial durante la República.

Como hemos podido advertir, en la colonia el indio tenía cierto reconocimiento político y jurídico, aunque supeditado a los poderes coloniales. Al menos era visible y existía a los ojos de estos poderes como menor, miserable y rústico. Con el advenimiento de la república —conformada por ciudadanos libres, iguales y fraternos— y el derecho positivo, sustentados en el mito del liberalismo insurgente, se dispuso su desaparición de un solo plumazo:

> 1º.- Que la Constitución de la República no conoce desigualdad entre los ciudadanos:
> 2º.- Que se hallan extinguidos los títulos hereditarios.
> 3º.- Que la Constitución no señala ninguna autoridad a los caciques.
> He venido en Decretar y Decreto:
> 1º.- El título y autoridad de los caciques quedan extinguidos.
> 2º.- Las autoridades locales ejercerán las funciones de los estinguidos caciques.
> 3º.- Los antiguos caciques deberán ser tratados por las autoridades de la República, como ciudadanos dignos de consideración, en todo lo que no perjudique á los derechos á intereses de los demás ciudadanos (Flores Moncayo 1952: 26).

De este modo, con las leyes bolivarianas no sólo se cercenó al indio del panorama político, sino que también se anuló la vigencia de sus representaciones de poder. El constitucionalismo boliviano habrá de seguir este modelo bajo el influjo del "americanismo" (Fitzell 1994: 36), suprimiendo las instituciones indígenas, escondiéndolas bajo la categoría de "ciudadano".

Así, la Constitución Política del Estado de 1826 y la de 1831 establecían que para ser ciudadano había que saber leer y escribir, tener algún empleo o industria o profesar ciencia o arte, excluyendo a los sirvientes domésticos, así como a los que habían sido combatientes en la guerra de Junín o Ayacucho. La de 1834 introdujo la novedad de la adquisición de la mayoría de edad a los veintiún años, mientras que las de 1839, 1843 y 1851 añadieron el requisito de tener un capital de cuatrocientos pesos para ser ciudadano. La Constitución Política de 1861 rebajó el capital exigido de cuatrocientos a doscientos pesos y definió que el ciudadano debía ser elector o elegido por un poder público. Es la Constitución de 1878 la que modificó la mayoría de edad: si casado, sería mayor de edad a los dieciocho años; si soltero, a los veintiuno. Y la de 1880 añadió a los requisitos de ciudadanía —aparte del capital de doscientos bolivianos— ser propietario de un inmueble. Las constituciones de 1938 y de 1945 volvieron a introducir otro formalismo más: el estar inscrito en el Registro Cívico. En 1961, la Constitución liberalizó y amplió los horizontes del concepto de ciudadanía, abarcando a todos los bolivianos, independientemente a su grado de instrucción, ocupación o renta, con el único requisito de que estén inscritos en el Registro Cívico.

Por otra parte, en la medida en que actualmente el corregidor forma parte de la visión jurídica indígena, nos interesa seguir su rastro a través de las diferentes constituciones políticas del Estado. Desde la primera de 1834 vemos cómo las figuras del prefecto, subprefecto y corregidor, en unas constituciones dependieron del poder ejecutivo, en otras pasaron al poder judicial, para finalmente quedar nuevamente en el ejecutivo. En este proceso de oscilación entre el poder ejecutivo y el judicial, la figura del corregidor ha tomado algo de ambos, quedándole secuelas que coadyuvaron a la formación de una figura articuladora excepcional, que hoy en día funciona como punto de encuentro entre el Estado, como un terminal político dentro de la comunidad, y el pueblo indígena, para el cual representa el vértice de la pirámide social del *ayllu*. De este modo, si de un lado las constituciones políticas le fueron dando atribuciones mínimas a esta figura, de otro las comunidades indígenas le fueron cediendo terreno competencial cada vez más amplio, hasta su conversión en autoridad indígena mayor, con competencias políticas y jurídicas.

Finalmente, al influjo de las reformas del derecho internacional[5], sobre todo de la moda del pluralismo jurídico, en la década de los 90 se inició una serie de reformas legales como la ratificación del Convenio 169, mediante Ley N° 1257. Posteriormente, en 1994, la reforma a la Constitución Política del Estado introdujo los derechos de ciudadanía

---

[5] Advertimos los siguientes instrumentos internacionales que tienen que ver con los derechos de los pueblos indígenas: en 1948, el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, que en su Art. 27 reconoce a las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas dentro de los estados de respeto de su cultura, religión y empleo del propio idioma; este instrumento ha desarrollado un rol importante, en tanto es coercitivo entre los estados miembros. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que intenta la protección, la autodeterminación, autogobierno y autonomía, fundamentales para el respeto de los derechos humanos colectivos de los pueblos. El Proyecto de Declaración Interamericana de Derechos de los Pueblos Indígenas elaborado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos en 1996, en cuyo texto normativo hace alusión a tres conceptos de uso indistinto: "pueblo indígena", "población indígena" y "nación", referidos a proteger las condiciones sociales, culturales y económicas en una comunidad nacional. Por otro lado, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, organismo no gubernamental, viene insistiendo a la ONU sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas al interior de un Estado y exige que el derecho de definir debe dejarse a los propios pueblos indígenas (Rendón Escóbar 1996: 31-55; Stavenhagen 1990: 47-53; Roulet 1997: 34-37).

de la mujer y la imagen y la simbología del indio, renovando sus significados e incorporándolos como un apéndice del discurso legal criollo y mestizo, asintiendo la "multietnicidad" y "pluriculturalidad" de la sociedad boliviana[6] y una marginal aceptación de las autoridades indígenas (Art. 1° y 171°). Otro tanto hace la Ley de Participación Popular y el Reglamento de Organización Territorial de Base, con el reconocimiento de la personalidad jurídica (Art. 4°).

Y, más actualmente, el nuevo Código de Procedimiento Penal establece:

> **Artículo 28**. Se extinguirá la acción penal cuando se trate de delitos cometidos en un pueblo indígena o comunidad indígena o campesina, por uno de sus miembros en contra de otro y la comunidad haya resuelto el conflicto conforme a su propio derecho consuetudinario, siempre que no sea contrario a la Constitución Política del Estado.
>
> **Artículo 390.** Cuando un miembro de un pueblo indígena o comunidad indígena o campesina sea imputado por la comisión de un delito y se lo deba procesar en la jurisdicción ordinaria, se observarán las normas ordinarias de este Código y las siguientes reglas especiales:
>
> 1) el fiscal durante la etapa preparatoria y el juez o tribunal durante el juicio serán asistidos por un perito especializado en cuestiones indígenas; el mismo que podrá participar en el debate; y,
>
> 2) antes de dictarse sentencia, el perito elaborará un dictamen que permita conocer con mayor profundidad los patrones de comportamiento referenciales del imputado a los efectos de fundamentar, atenuar o extinguir su responsabilidad penal; este dictamen deberá ser sustentado oralmente en el debate (*La Razón, Política* 13/a, febrero 14, 1999).

Si una resolución comunitaria transgrede los derechos fundamentales de las personas, consagrados en la Constitución Política del Estado y todo el conjunto de instrumentos internacionales de los que sea parte Bolivia, el juez puede iniciar un nuevo proceso y, consecuentemente, revocar e invalidar las decisiones del tribunal indígena. Entonces, entendemos que desde el momento en que existe un juez

---

[6] El texto de la Constitución Política del Estado, en su Art. 1°, reza: "Bolivia, libre e independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos".

evaluador de los daños o agresiones ejercidas sobre los derechos humanos por parte de resoluciones comunitarias, ya se está mediatizando y ejerciendo un control paternalista, en la misma línea en que está enfocada toda la legislación del país y la comparada.

Igualmente, el Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas está muy lejos del auténtico pluralismo jurídico, dejando en papel mojado la figura del "reconocimiento":

> 3.- Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias, como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución Política del Estado y a las leyes.

El texto de la referida ley utiliza dos conceptos: por un lado, "derecho consuetudinario", dándole la categoría de "fuente del derecho boliviano", que en realidad es una falacia cuando el derecho ordinario nunca se ha alimentado del indígena, y, por otro, "pueblo indígena" como si fuese equivalente a comunidades indígenas. Sin embargo, "comunidad" sigue siendo la reducción de un concepto más amplio, y "pueblo" ha generado y aún es motivo de confusiones y resquemores. Se trata de una manifiesta incapacidad de coexistencia en la diversidad, tanto política como social y jurídica.

Entre líneas, el Estado expresa su carácter monopolizador de la norma jurídica, e incluso de la violencia; por ello, no nos sorprenden sus limitaciones respecto a las mayores expresiones de la justicia indígena, como el uso del chicote, entre otras.

Una observación de fondo que hacemos tanto al Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas como al Código de Procedimiento Penal es que, por su contenido, forma y la manera de su tratamiento, centrado en las normas adjetivas o procesales y no en las normas sustantivas, son eminentemente derechos declarativos de segundo orden, ya que, en última instancia, son simplemente un apéndice del entramado jurídico estatal y de su burocracia. En el fondo, es por demás evidente la intención de transformar a las autoridades indígenas en terminales del Estado,

canalizando una forma sutil de colonización jurídica hacia un terreno al que nunca antes se había ingresado, esta vez, con el impulso de la modernidad del derecho internacional.

Debería quedar claro que la jurisdicción indígena es una meta imperiosa para propios y extraños. Asimismo, se debería impulsar y tratar de fortalecer la legalidad de la jurisdicción, manteniendo los derechos de autonomía[7] y la validez y vigencia del aspecto sustancial de las decisiones. Sólo en este sentido se puede garantizar el valor de cosa juzgada de las resoluciones jurisdiccionales.

Al respecto, Assies entiende que se trata de un elemento para "empoderar (*empower*) a los pueblos indígenas", no debiéndose descartar, sin embargo, "la posibilidad de que sea otro aparato más de tecnología del poder, de la dominación y de la domesticación" (s.f.: 2). En nuestro concepto, el escepticismo de Assies está reflejado en la realidad vigente, pues la utilización de expresiones como "derecho consuetudinario", "usos y costumbres" o "resolución alternativa de conflictos" de ninguna manera asegura una real coexistencia en igualdad de derechos; al contrario, la misma CPE limita tal inclusión y predefine el control y la subordinación del derecho indígena al manifestar que las formas de jurisdicción y administración de justicia son válidas "siempre que no sean contrarias a esta Constitución o a las leyes" (Art. 171°). En términos de Sánchez Botero, no puede negarse que son meras "acciones de tutela" (1998: 297) que dan la falsa impresión de estar ante la construcción de un estado social de derecho pluralista. Pues, apelar responsablemente a conceptos como "diversidad cultural" y "pluralismo jurídico" mínimamente implica abandonar las concepciones kantianas del culto y la autonomía de la persona, ya que operan como oponentes tanto en el plano teórico como en la práctica cotidiana.

---

[7] Para el caso peruano, según García Hierro, la coordinación entre ambas esferas jurídicas debería partir de la delimitación de las áreas de conflicto. "En principio los casos de materia civil no son materia de coordinación, se resuelven al interior de la comunidad. Los casos que producen conflicto y demandan coordinación son casos en materia penal, fundamentalmente se trata de casos de homicidio. Es decir, no se debe comparar una con la otra, considerándolas iguales o equivalentes, pues responden a lógicas diferentes" (1997: 33). En el fondo, plantea como urgente la defensa y consolidación de la autonomía indígena.

3. Análisis de los paradigmas del derecho sobre el indio

En el tratamiento de la cuestión india es frecuente el uso de conceptos como "étnico", "multiétnico" o "pluricultural", tanto en la discusión de la teoría social como en las propuestas de las leyes estatales. Para tener un contexto de sus implicaciones, es necesario echar una rápida mirada al significado de tales conceptos. Originalmente, estuvieron ligados al sentido amplio de "cultura", tratado por el filósofo alemán Herder (1784: 91), quien subrayaba la peculiaridad de la cultura espiritual de los pueblos. Boas (1948) retomó la discusión, junto a Benedict (1971) y Kroeber (1972), entre otros, para confluir en el concepto de "ética" o espíritu cultural de las sociedades humanas, entendiéndolo como parte de "sistemas generativos de comportamiento, pensamiento y sentimientos personales". De modo que la identidad socio-cultural siempre habrá de imbricar a la persona con la sociedad que comparte sus mismos conocimientos, sentimientos, gestos, valores, "habitus" (Bourdieu 1991), elementos diferenciadores entre culturas o pueblos, "sentimientos primordiales" según Geertz (1990). Luego, a raíz de la independencia de los nuevos estados africanos y asiáticos, y de movimientos sociales indígenas secesionistas, a fines de la década de los 60, Barth (1976) retoma la discusión sosteniendo no existen pueblos ni sociedades distintivas, ya que éstos sufren procesos permanentes de integración y mezcla cultural. En este sentido, clasifica las etnias en "grupos categoriales", reduciéndolos a "minorías étnicas", de manera similar a los procesos coloniales de tribalización en África, un reduccionismo a ultranza que muestra una imagen de sujetos exóticos. Para nuestra realidad, las categorías "étnico", "etnicidad" o sus variantes tienen la misma connotación: una ciudadanía de segunda clase, subordinada y adscripta, a manera de un invitado de última hora o "minorías" culturales recién llegadas a la "nación". Definitivamente, se encubre la existencia de los pueblos indígenas.

Pese a existir una amplia literatura que trata sobre la negación del indio, desde los horizontes de la historia sociocultural y económica, tanto colonial como republicana, se ha soslayado el análisis del mutismo de la ley estatal, y es más impresionante aun la ausencia de estudios que den cuenta de la cotidianidad del derecho indígena y

sus prácticas jurídicas.

Para nadie es desconocido que el derecho como la ley es una construcción histórica, resultado de la agencia humana, y en ese sentido, sujeta a las lógicas de la historia y del poder. Siendo así, el derecho se constituye en un espacio —un "campo" en términos de Bourdieu— privilegiado de maniobrabilidad: de inclusión-exclusión, de legitimidad-ilegitimidad, de legalidad-ilegalidad, de derecho-usos y costumbres (derecho consuetudinario). En sociedades heterogéneas como la nuestra, la "discriminación jurídica (utilización de la ley contra el indígena, abusos de su ignorancia de la ley)" es una manifestación del "colonialismo interno" (González Casanova 1970: 43-44), de los constantes cruces y tensiones entre "colonizadores y colonizados" (Rivera 1993), donde lo estatal es hegemónico frente a lo no estatal.

Respecto al tratamiento del derecho consuetudinario desde la disciplina de la antropología jurídica, ya por el año 1874 Maine elaboró su obra *Ancient Law,* en busca del "derecho más primitivo" para entender mejor el "derecho más desarrollado". Posteriormente, en 1894, Post desarrolló "la jurisprudencia etnológica", estudiando las "infracciones del derecho" en las "sociedades primitivas", debate que alcanzó una mejor elaboración con Malinowski ([1926]1982) y Radcliffe-Brown (1952). El primero postulaba la universalidad de la ley, argumentando que todas las sociedades, tanto las "aborígenes" como las "occidentales", tienen sistemas normativos que responden a las mismas lógicas; mientras que el segundo reivindicaba el relativismo cultural, estableciendo diferencias conceptuales entre ley y costumbre. En esta segunda perspectiva, la ley es una atribución únicamente de sociedades con gobiernos centralizados, y su existencia es señal de un nivel superior de desarrollo. Esta postura perdura en nuestro medio hasta el presente.

La nueva orientación de la antropología jurídica, la de Kupe y Potz (1995) o Clavero (1997), es enfática en denunciar que el tema del derecho indígena debe ser tratado en "sentido fuerte, en el sentido más fuerte; derecho indígena no en el sentido del derecho individual, sino en el sentido colectivo, y no derecho colectivo subordinado al Estado y supeditado a su ley, sino derecho colectivo de un valor como derecho humano fundamental constituyente o fundante" (Clavero

1997: 413). En la misma línea, Gómez Rivera deslinda el campo del derecho indígena de concepciones reduccionistas como la del "derecho consuetudinario, o la del acceso a la jurisdicción del Estado racista y discriminatorio" (1997: 15). De ello se puede deducir que el derecho indígena debe ser tratado en el marco de principios constitutivos, como desde el derecho a la autonomía, a la libre determinación, o desde su historicidad misma, pero de ninguna manera desde conceptos como "derecho consuetudinario indígena", "costumbre jurídica" o "usos y costumbres". Se trata de "expresiones que anuncian subordinación del derecho indígena al derecho nacional predominantemente unicista y homogeneizador de la diversidad cultural" (Gómez Rivera s.f.: 2), lo que encarna posturas estáticas y la continuidad del pensamiento evolucionista.

Pese a este avance substancial de la antropología jurídica, en nuestros días aún se sigue incurriendo en el viejo error de presentar el material jurídico indígena bajo las conocidas fórmulas positivistas, usando el sub-concepto "derecho consuetudinario" para englobar, clasificar y atrapar las corrientes del derecho indígena en las concepciones unívocas occidentales. Por otro lado, a menudo se confunde el derecho consuetudinario con el derecho no escrito, otro gran error en la medida en que no necesariamente el derecho debe estar escrito, siendo un ejemplo el *Common Law* (Friedman s.f.: 2), para nada subalterno respecto a otro o menos derecho que cualquier otro.

Autores como Padilla, en una postura típica del romanticismo legal, se sirven del retórico concepto de derecho consuetudinario para caracterizar a una sociedad como homogénea, sin "problemas de identidad o cultura, en la que la norma jurídica resulta de una práctica general, constante, prolongada y jurídicamente obligatoria" (1990: 259).

También existen aproximaciones desde el relativismo legal, como en el caso de Sierra, que entiende a la juridicidad de los pueblos indios como equivalente a la "costumbre jurídica que se ejerce en juicios locales y [que] funciona como control social para los pueblos indios" (1990: 232). Pérez Duarte se aproxima mucho más, cuando considera al derecho consuetudinario como un "sistema de normas de conducta", siendo éste un avance, ya que incluye la cosmovisión de grupo y "conceptos mágico-religiosos" (1991: 82). Dorotinsky ma-

neja el concepto de "costumbre legal indígena" como un elemento que cumple una función social normativa en un grupo indígena con permanentes cambios y adaptaciones (1990: 65, 67, 68). Finalmente, Orozco Henríquez sostiene que, dependiendo del nivel de contacto con el ordenamiento estatal, se generan los siguientes repertorios de legalidad: "costumbre derivada", resultado de la interacción entre ambos sistemas jurídicos, y "costumbre originaria"(1993: 52-55), cuando han coexistido por separado. En el fondo, estas posiciones están apostando por el sincretismo legal, que no es más que otra variante del evolucionismo o del pensamiento "liberal no pluralista" (Díaz-Polanco s.f.: 1), toda vez que el elemento transformador viene de afuera, es decir, de la ley positiva.

Asimismo, se han utilizado definiciones más elaboradas desde estas mismas concepciones, ancladas en paradigmas estatalistas, tales como "costumbre jurídica" (Stavenhagen 1988; Iturralde 1990; Tamayo Flores 1992), "justicia tradicional" (Balandier 1993; CEJIS 1997), "derecho comunitario andino" (Núñez 1996) y/o "sistema jurídico vivo" (Aráoz Velasco 1991, 1995), que también son esfuerzos por resolver un concepto que ha ocasionado algunos quebraderos de cabeza.

Stavenhagen sugiere que en Latinoamérica la exclusión del indio ha sido instrumentalizada desde la teoría general del delito, insistiendo en su carácter "civilizado" o "incivilizado", o imputable o inimputable[8] (1988: 83). Al respecto, Macas, Presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), afirma: "aquí se habla del derecho de la persona, máximo de la familia, pero no se habla del derecho de los pueblos, eso está negado, se desconoce" (1993: 131).

Queda demostrado lo difícil que es conceptualizar al derecho indígena como "consuetudinario"; o presumir la aceptación de sistemas jurídicos no oficiales, así como su inclusión y reconocimiento desde la norma estatal. No se dejan de lado posturas civilizatorias que suponen que estas unidades jurídicas deben desarrollarse pasando de un estado a otro bajo el cobijo de la ley positiva o difu-minándose. No obstante, la sugerencia de García Canclini acerca de que lo indígena es un espacio favorable para la "heterogeneidad multitemporal" (1990: 15) abre un

8 Aunque el Código Penal boliviano sólo denomina inimputable al "indio selvático" y no refiere explícitamente al indio andino.

campo fértil para el desenvolvimiento del pluralismo jurídico.

¿Qué se ha hecho hasta ahora en este campo del conocimiento, el que intenta acercarse al punto de vista indio? Éste, como figura jurídica, ha sido objeto de legislación a lo largo de los cinco siglos, dando lugar a una profusa literatura para los tiempos de la colonia, y a una más restringida para el periodo republicano. La misma ha sido producida no sólo por juristas interesados en el problema del derecho, sino también por antropológos. Sin embargo, en el campo del conocimiento actual, poco se ha avanzado en esta temática, haciéndose necesario señalar, no obstante, algunos progresos sustanciales.

El Taller de Historia Oral Andina, en un esfuerzo de construir la historia india descentrándola de la historia oficial, ha estudiado al movimiento de los caciques apoderados de fines del siglo XIX y principios del XX. En este proceso, se ha dedicado al examen de los "títulos coloniales" o *nayra títulos*, que permitieron la estructuración de un discurso jurídico propio ante la avalancha latifundista sobre las tierras originarias. Esto sirvió para poder enfrentar la política de agresión oligárquica, valiéndose del pasado jurídico como estrategia de negociación y enfrentamiento[9]. El THOA se concentró en el estudio del aspecto político del movimiento indígena, dentro del que los caciques apoderados utilizaron el derecho formal y el derecho colonial en su favor, combinándolos con la noción jurídica propia (THOA [1984]1988; Rivera 1991-1996; Mamani 1991; Condori Chura/Ticona 1992; Fernández 1996). En este proceso resulta llamativa la importancia del documento, debido a que en el estudio también se utilizó el análisis

---

9 Muestra del panorama político que precedió al movimiento de los caciques apoderados es el siguiente texto del Censo General de la República del año 1900, que resume el pensamiento racista centrado en el esencialismo colonial: "Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: el desaparecimiento lento y gradual de la raza indígena. En efecto, desde el año de 1878 esta raza está herida de muerte. En ese año, la sequía y el hambre trajeron tras sí la peste que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios diezma sus filas de una manera notable, y tanto que el número de los nacimientos no cubre la mortalidad... De manera que en breve tiempo ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos la raza indígena, si no borrada por complot del escenario de la vida, al menos reducida a su mínima expresión. Si esto puede ser un bien se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardatoria en nuestra civilización, se debe a la raza indígena,

intertextual en torno a lo colonial, lo estatal, como a los libros de actas.

De la misma manera que en el pasado colonial los documentos, los *chinus* o *q´ipus* fueron utilizados como pruebas jurídicas en los procesos reivindicativos (Loza 1998), cargados por la élite indígena en los *q'ipis*, actualmente las autoridades los portan en sus espaldas o bajo el brazo en un maletín, simbolizando llevar la memoria jurídica, el territorio y la sociedad del *ayllu* o comunidad. El mismo sentido adquieren los antiguos *awayus* de los *q'ipis*, o *Jach'atata* y *Jach'amama*, sujetos a permanente custodia y veneraciones, ya que representan una forma de memoria histórica documental sacralizada y el espíritu de los ancestros y de los dioses. Es el caso de Coroma, según Buba, "funcionan como delimitadores espaciales y de la noción de frontera y de identidad" (1997: 284), pues detrás de los textiles antiguos se encuentra el sustrato ceremonial de los antiguos códigos jurídicos de la comunidad. Por ello, después de la venta de los *q´ipis* de sus antepasados, advinieron tiempos de sequía y hambruna[10]. En la concepción de los coromeños, existe una relación de causalidad entre la venta de *q'ipis* y los periodos de crisis, por lo que debieron darse a la tarea de retornar las "almas" al lugar de origen, restituyéndose también con su retorno la confianza y la seguridad jurídica comunaria.

Como se tiene adelantado, el documento escrito fue utilizado desde tiempos coloniales como un recurso para denunciar y anunciar

---

esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso" (*Censo General de la República de Bolivia* 1900: 35, 36). A partir del siglo XIX, los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron sentimientos de identidad de "nación-Estado", "nacionalidad" y cultura local —lo que Anderson llama "comunidad imaginada" (1993)—, ya que tales arquetipos, inspirados en fuentes europeas, no hallaban correspondencia en la realidad. Siendo que su fracaso estaba predefinido, encontraron en el indio el mejor justificativo, el eterno culpable para justificar lo injustificable.

[10] Desde fines de los 70, grupos extranjeros empezaron a interesarse por los tejidos precolombinos y coloniales. En el caso de Coroma, los compraron a las autoridades de turno, a precios ínfimos. Sólo cuando vinieron tiempos de desgobierno e inclemencias climáticas, el yatiri, mediante la lectura de la coca, confirmó que eran consecuencia de las ventas de los textiles, almas protectoras de la comunidad. De este modo, recién a fines de los 80 se estructuró una estrategia entre autoridades, antropólogos, abogados militantes de la causa de Coroma, para atrapar al traficante (que en este caso era un norteamericano) y para recobrar los textiles. Esta odisea se conoce como la "repatriación de las almas de Coroma" (*La Razón*, marzo 2, 1997: 8-9).

el desgobierno y las injusticias coloniales. Tal es el caso de Waman Puma de Ayala, quien a través de una larga carta escrita y dirigida al rey de España, con representaciones gráficas expresa visualmente el "mundo al revés", insistiendo sobre las injusticias en el tiempo colonial y la práctica de la "mucha justicia" antes de la conquista: "de cómo aquel tiempo avía mucha justicia. Es por la cauza que avía un solo Dios y rrey y justicia que no como agora muchos señores y justicias y muchos daños y rreys" ([1612]1992: 56).

La división de las sociedades en escriturarias o ágrafas que proponen Goody (1977) y Ong (1987) no es válida para nuestro caso, en el que la realidad es más compleja. Sería más fructífero el análisis si partiéramos de la idea de que el mundo indígena forma parte de un sector mayormente analfabeto. Desde esta perspectiva, cobran sentido las aseveraciones de Adorno, quien advierte que la palabra escrita en el siglo XVII fue un instrumento de redención y denuncia de los vejámenes del sistema colonial (Adorno 1989). Gruzinski , igualmente y para el caso mexicano de los siglos XVI-XVII, defiende la tesis de que la escritura modificó la manera de fijar el pasado y representa la *materialización* y fijación de múltiples prácticas que en ocasiones se vinculan inextricablemente a la oralidad, proceso que denomina "cristalización del recuerdo" (1991: 105). Estas apreciaciones nos llevan a concluir que la escritura tiene un carácter instrumental, al que se acude para materializar las visiones hegemónicas de poder, verdad e historia.

Por su parte, Rapapport (1989; comunicación personal) sostiene que las comunidades indígenas del sur colombiano utilizaron la palabra escrita en su proceso de resistencia como mecanismo de contrapoder y como "performance". Fernández (1996), de igual manera, señala que en el caso de Waqi la posesión de documentos coloniales de parte de los representantes indígenas, y su interpretación de parte de indios letrados o *qillqiris*, tuvo un profundo significado ideológico en la movilización comunaria, pues no sólo les permitió dotarse de un instrumento legal para enfrentar la usurpación de tierras, sino también encontrar leyes protectoras[11]: "La relectura de los títulos se remontaba a una legalidad más profunda que da cuenta de la antigüedad del reconocimiento estatal de los *derechos de los ayllus*... El simple contacto con aquellos documentos implicó pues el fortalecimiento de

los esquemas de organización social y política ancestrales" (Fernández 1996: 73-75). La escritura es precisamente ese compromiso entre una libertad y un recuerdo, que no sólo (re)produce poder y elabora verdad(es), sino que también genera una traducción y exégesis, cuya potencialidad radica en la capacidad de activar en la memoria larga los elementos reivindicativos de la sociedad indígena: "[esto] se plasmó singularmente en el caso de los títulos coloniales de Composición y Venta, que integraron toda una normatividad indígena de legitimidad en el manejo del poder" (*Ibid.*: 70).

Conviene señalar que los *nayra títulos* en manos de los actuales *ayllus* o comunidades representan una forma mnemotécnica de aprehensión de la memoria colectiva en el contexto de fiestas o ceremonias rituales. Cumplieron y siguen cumpliendo la función de sistema cognoscitivo multifacético muy parecido al antiguo sistema de los *q'ipus* (Loza 1998); por eso se les siguen realizando rituales, *wilanchas* y *ch'alla*s, en un proceso de deificación-humanización —igual al de ancestros o *achachilas*—, para que se cumpla lo que se encuentra escrito en esos antiguos papeles, cual si fuera la palabra de un anciano honorable.

La escritura guarda una forma mágica de poder y de entendimiento capaz de dar lugar a la construcción de redes de poder (caciques apoderados) alternativas a la dominante. Los títulos antiguos, adquiridos en la colonia, certificaban en el imaginario social indio antiguos espacios territoriales otorgados por el Inka. El papel se constituye en la prenda de garantía de la posesión territorial y a su vez representa la legitimidad de sus autoridades naturales u originarias. De este modo, el espacio territorial y jurisdicción gubernativa se encontraban garantizadas por los *nayra títulos*: ése era en el fondo el reclamo de las autoridades originarias ante la invasión de la hacienda y la arremetida estatal contra las tierras de comunidad.

---

[11] Del mismo modo, en el trabajo de Arias se puede advertir que el movimiento de los "purirantes", al no haber encontrado los títulos coloniales de su región, se comenzó a utilizar una de las versiones de la Recopilación de las Leyes de Indias que fue hallada en la búsqueda de los títulos coloniales (1994: 33-34). Acudió a esta práctica también el movimiento de caciques apoderados, como parte de la estrategia restitutoria de tierras comunales y de la capacidad gubernativa.

En este contexto, los estudios sobre las luchas reivindicativas indígenas del período liberal (THOA [1984]1988; Mamani 1991; Rivera 1991; Rivera/THOA 1992; Condori Chura/Ticona 1992; Fernández 1996) nos muestran las huellas de un sistema jurídico y de poder más antiguo, así como la continuidad de la confrontación entre las repúblicas de indios y de españoles, y la búsqueda de autonomía organizativa y de derechos políticos. Nina Qhispi (1932), cacique apoderado, planteó la "renovación de Bolivia", que significaba la formalización de las dos repúblicas —truncada con el nacimiento de la nueva república— en base a los fueros y jurisdicciones reconocidos por la legislación colonial.

Así como los títulos coloniales estaban dispersos por todo el territorio andino, hoy en día son los libros de actas los que se encuentran dispersos, y los que son cargados por la autoridades en los *q´ipis*. Habiendo sido reconceptualizados al interior del *ayllu*, estos libros van más allá del simple registro de hechos o circunstancias, sea jurídicas o de otra índole, e implican la legalidad del *ayllu*, la memoria histórica, el territorio, la población misma y el espíritu de los antepasados.

Por otra parte, el trabajo de Rivera y el equipo THOA (1992) revela el proceso de desestructuración de los *ayllus* del norte de Potosí en nombre del desarrollo —mediatizado por algunas ONGs que buscan reconstruir la arcaica estructura organizativa y de autoridades atravesando los mecanismos de transplante de estructuras sindicales. Trata el profundo impacto del sindicato en los *ayllus* del norte de Potosí, así como la organización sociopolítica del *ayllu*, muy relacionada con el manejo de las *mantas* de cultivo y el sistema de autoridades, haciendo el esfuerzo de entender las diferentes competencias, describiéndolas de forma genérica. Muestra el choque de dos concepciones de desarrollo rural: la dominante y la del *ayllu*.

Entre las décadas de los 70 y 80, la moda del sindicalismo impactó los estudios etnográficos. No obstante, para el caso de Jesús de Machaca, Albó (1972) avizora la vigencia de las formas tradicionales de autoridad en el seno sindical, entendiendo a la comunidad como un "mini Estado", como Bastien (1978) para el caso de Charazani y los Buechler (1971) para la zona del lago. En un mayor esfuerzo por entender a la comunidad, Carter y Mamani destacan que las funciones de poder en Irpa Chico se asumen "ganando prestigio" (1982: 247-286),

y sugieren muchas pistas sobre la ética social indígena, sin mayores referencias respecto a la administración de justicia.

En el campo de la sociología, Paredes (1984) realiza un estudio sobre economía campesina en la comunidad de exhacienda Chocorosi, abordando de manera secundaria el tema de justicia mayor a partir de un robo de antiguos cuadros coloniales acaecido en 1982. Ladrones provenientes de la ciudad de La Paz habían realizado robos de cuadros de iglesias de forma sistemática en seis comunidades vecinas. Ante este delito mayor, el cabildo o justicia mayor, constituido por las comunidades y autoridades comunales, les siguió un proceso y les impuso la máxima sanción de pena de muerte. En el proceso de búsqueda de los culpables fue relevante la participación del *yatiri*, quien, tras la lectura de hojas de coca, estableció que los verdaderos ladrones provenían de fuera de la comunidad y que pronto volverían a concluir el saqueo, absolviéndose mediante este procedimiento a posibles sospechosos de la misma comunidad. Frente a esta revelación, la población ya estaba preparada, y cuando los ladrones se presentaron al amparo de la oscuridad, los comunarios rodearon la Iglesia para apresarlos y los sometieron a un intensivo juicio de tres días, dictaminando finalmente su ahorcamiento en la Iglesia. Presumimos que fueron ejecutados en los tijerales de la iglesia (las vigas de la entrada), puesto que así sucede en el ajusticiamiento de los delitos mayores, de acuerdo a nuestras constataciones en el trabajo de campo. Como se podrá advertir, la aplicación de la pena no fue inmediata, pues durante los tres días que duró el juicio, en el intento de llegar a la verdad sobre el paradero de las cosas robadas, los inculpados fueron sometidos a sanciones intermedias como los chicotazos. Después del ahorcamiento, a orillas del río se incineraron los cuerpos y los huesos fueron mordidos por los campesinos, para "maldecir y ofender el espíritu de los ladrones", según la autora. En ese mismo lugar enterraron los restos, para que el río alejara los espíritus de la localidad (*Ibid*.: 68-80).

En una relectura de este hecho, vemos un sistema jurídico complejo, en el que la labor del *yatiri* está íntimamente conectada a la administración de justicia, y la sanción no sólo castiga al cuerpo con el ahorcamiento, sino también al alma de la persona, a través de la masticación de los huesos y el entierro de los cuerpos en los márgenes del río, sin derecho a ser enterrados en el cementerio. Mascar los hue-

sos cierra el círculo del proceso de administración de justicia, con la intervención tanto de las autoridades como de los comunarios, en un claro acto de comunalización de la justicia, e indirectamente, de dinamización de estrategias para evitar problemas con la justicia ordinaria. Finalmente, en una relectura de los anexos puede verse que entre los veintitrés comunarios a los que detuvo la policía en la investigación posterior al ajusticiamiento, se encontraban los miembros directivos del sindicato: se constata la lógica de dar con el "autor intelectual" bajo el cargo de "delito de genocidio". Flagrante choque jurídico entre ambos ordenamientos, pues para la justicia estatal sólo importa la individualización del infractor, buscar la "cabeza"; en otras palabras, primero destronar y extirpar la elite política, práctica constante en la historia colonial y republicana.

Rasnake efectúa un estudio antropológico sobre los *Kuraqkuna* de Yura, centrado en la temática de la organización y autoridades desde la colonia hasta 1980. Insiste en pormenorizar los derechos tradicionales de acceso a la tierra, y la transformación de los kurakas; señala que los españoles exigieron que la sucesión de los cargos principales se rigiera por el principio de la primogenitura, reduciendo de este modo el número de kurakas con el desplazamiento de otros. En esta política reduccionista no se eliminaron las autoridades indígenas (sobre todo las de carácter hereditario), sino que se implantaron autoridades nuevas, como los alcaldes, en una ampliación heterogénea, mezclándose las autoridades originarias con las coloniales. En esta época desaparece, casi por completo, la participación de la mujer en la esfera pública, pues para el desempeño de cualquier cargo de autoridad siempre se prefería al hombre (1989: 95, 96, 110). Uno de los aportes que interesan del trabajo de Rasnake es la demostración de que el mundo simbólico ritual sufrió las mismas transformaciones que el sistema de autoridades ante implantes extraños. Así, el catolicismo impactó en el mundo ritual produciendo una fuerte crisis en el poder, pero sin hacerlo desaparecer; lo que en realidad produjo fue su reforzamiento para la reproducción social e ideológica propia. Muestra asimismo el autor el ciclo festivo-ritual ligado a las expresiones de poder y autoridad de los yura, sin incursionar en el estudio del mundo jurídico indígena.

Para el caso de Sakaka y Kirkyawi, Izko menciona que los documentos de los títulos coloniales y la revisita fueron utilizados para la mantención de los límites de los contornos del *ayllu* y el "recono-

cimiento de un Derecho Consuetudinario anterior que se remonta a los Inkas" (1992: 28).

Nuevamente en el campo de la sociología, Sánchez Serrano (1992) muestra la obsolescencia de las autoridades originarias en beneficio de las que él denomina modernas, entendiendo que los procesos sociopolíticos de las comunidades del altiplano se hallan expresados por el sindicato, el corregidor y las cooperativas, entre otros, negando la capacidad de resolución de conflictos de las autoridades comunales.

Entre 1992 y 1993, un equipo de carangueños se interesa en la gestión de la tierra en Carangas y el sistema de autoridades originarias, lo cual los conduce a analizar al mundo jurídico y ritual, que nosotros definimos como "mundo ceremonial del derecho". Las autoridades son nombradas por los comunarios, anualmente y bajo el sistema rotatorio, además de ser confirmadas por la sacralidad del santo San Juan. Para asumir los cargos tienen que cumplir con los requisitos de ser originario, haber ejercido otros cargos de autoridad y tener un prestigio notable. Un ejemplo es la elección del cargo de *jilaqata* de entre tres candidatos que reúnan las anteriores exigencias, los que seguidamente son sometidos a la voluntad del santo San Juan, quien, en última instancia, elige al futuro *jilaqata* a través de la ceremonia de la *lampart´ayaña* y la *iraña*. El acto consiste en el encendido de tres velas, representando cada una a un candidato; la que arde sin malformaciones es la elegida. De ese modo, la autoridad adquiere su carácter de sacralidad, sugiriéndose una extensión viva del propio santo en el *jilaqata*. La administración de justicia es descrita de modo tangencial en el abordaje de las competencias de la autoridad del *jilaqata* que, como responsable del cabildo, tenía en el pasado potestad en la resolución de conflictos, problemas de herencia, cobro de tributos, era representante político del *ayllu*, dentro y fuera de la marka, y autoridad político-religiosa. Se percibe que muchas de estas funciones siguen vigentes en la actualidad, aunque reducidas por el impacto provocado por el concepto de "democracia", que ha impuesto una secularización de todo el proceso y la aparición de formas de representación propias del sistema occidental, basado en el voto de la mayoría simple (Ayllu Sartañani 1992: 68-80).

Otro estudio monográfico, de la marka de Antamarka, se sigue la misma metodología, a partir de la cual aparecen las figuras del alcalde ordinario y alcalde mayor, aunque sin mucha profundidad en el tratamiento de sus funciones. Se establece que éstas son ostentadas por los originarios —que asumimos tienen potestades jurídico-políticas—, describiendo únicamente las del *jilaqata* y resaltando sus responsabilidades sobre el mundo ceremonial religioso (Ayllu Sartañani 1993: 88-178).

Centrándose fundamentalmente en la acción ceremonial y la administración de justicia del movimiento de los caciques apoderados, Arias muestra los aspectos de la función ritual, organizativa y de gobierno de las autoridades indígenas en el sur de Chuquisaca. Otra de las virtudes de su estudio es mostrar a una fracción de dicho movimiento cacical, hasta la década de los años sesenta, como apoderados políticos que han continuado por la vía de la religiosidad andina, denominándose "apoderados espiritualistas" (1994). Esta conversión no debe extrañarnos, puesto que las actuales autoridades de nuestras zonas de estudio practican con total naturalidad las acciones rituales religiosas articuladas a las funciones jurídico-políticas, siendo primordiales para el *ayllu* o comunidad.

Por su parte, el equipo CASDEL (1994), en una monografía sobre la administración de justicia en la comunidad de Rodeo Chico, Provincia Carrasco del valle de Cochabamba, parte de nociones teóricas del capitalismo periférico o de dependencia para explicar la pervivencia de las comunidades campesinas y, consecuentemente, la gestación de un "derecho alternativo" o "derecho comunitario" —equivalente al "derecho consuetudinario"— en América y, principalmente, en las comunidades campesinas bolivianas. El resurgimien-to de este derecho, según CASDEL, refleja una realidad pluralista y la condición multiétnica, así como el proceso democrático real y participativo. Pero, como se podrá notar, el análisis parte de concepciones equívocas y, consecuentemente, en el acápite temático central sobre justicia, se limita a describir que todos los miembros de la comunidad la conocen; que es personal, flexible y concreta; que se practica con procedimientos cortos, fáciles y expeditivos; que no requiere de representación por parte de otras personas; que es gratuita y que las decisiones (en torno a la división y partición de herencia, linderos, transferencias, daños y

perjuicios, riñas y peleas, modalidades de trabajo, competencias para administrar justicia, estructura jurisdiccional, medidas coactivas y procedimientos) son sometidas a conocimiento de la comunidad (*Ibid.*: 47-90). Se plantea sólo la forma y no así el contenido mismo.

De otra parte, el estudio sugiere que en las comunidades campesinas de exhaciendas fue el sindicato el que originó las formas de estructuras organizativas comunitarias, e introdujo todo el concepto de juridicidad y justicia, lo que es absolutamente erróneo: "A partir de la Reforma Agraria se produce la organización de las comunidades campesinas en la zona, y con ellas los sindicatos campesinos, que dan lugar a la gestación de autoridades naturales que se encargan de resolver los conflictos emergentes de la aplicación de las leyes agrarias" (*Ibid.*:89). La comunidad indígena estuvo cautiva en el espacio de la hacienda donde sí tenía sus propios mecanismos de resolución de conflictos, con autoridades propias. Otra cosa es decir que la población indígena de la exhacienda haya perdido su memoria colectiva, y no así su larga memoria jurídica, por el mismo hecho de que estas prácticas están ligadas o articuladas al mundo ceremonial-religioso y productivo, como avizora el trabajo de Paredes en Chocorosi y nuestro trabajo en Sica Sica, siendo ambos de origen de exhaciendas.

El trabajo de CASDEL se acerca al estudio del derecho indígena desde el Estado, intentando ver en él las similitudes y obviar los puntos controvertidos para mostrar su cara "alternativa". En cuanto al tratamiento de los conflictos, los estudia dando saltos (*Ibid.*: 58), sin esforzarse por entender los delitos más relevantes desde su perspectiva, como el robo. Se trata de un delito máximo para la comunidad, el que, a nuestro entender, es resuelto por la justicia mayor de la asamblea comunal y sancionado con el mayor rigor, como lo transparenta el estudio. Mucho menos advierte el copamiento de los espacios indígenas por la justicia estatal y los efecto que esto tiene. Al no estudiarse el derecho indígena desde dentro mismo de la comunidad, sino sólo desde los bordes del derecho positivo, no se ha podido ver lo que nosotros hemos conceptuado como "mundo ceremonial del derecho", que es parte fundamental. Sin embargo, a pesar de todas sus deficiencias, este estudio sigue siendo un aporte importante, en la medida en que subyace la existencia de sistemas jurídicos diferentes al estatal en realidades como las exhaciendas de Rodeo Chico.

En 1995 se publica en Sucre un estudio de Espinoza Armata, que cambia la perspectiva de la producción en torno al tema conocida hasta esa fecha. Se trata de una pequeña monografía dedicada al "derecho consuetudinario" de los *ayllus* del norte de Potosí que estudia el tratamiento jurídico de la pena de muerte en el interior del *ayllu*. Partiendo de los paradigmas del derecho positivo, realiza un acercamiento a la pena de muerte y, por la contundencia de la etnografía, cambia de perspectiva y dota a su trabajo de un contenido de calidad en cuanto a la información sobre el tema de la aplicación de la máxima justicia para los delitos mayores. En este sentido, entendemos, en el norte de Potosí se aplica para los delitos mayores —como robo, asesinato, adulterios, incesto, brujería, violación, entre otros— la máxima justicia en sus variantes de chicotazos, destierro y pena de muerte. El valor de esta monografía reside en la descripción de ese panorama amplio en cuanto a la vigorosidad y la pervivencia de un sistema jurídico mayor, poco erosionado en comparación al contexto de otros *ayllus* o comunidades.

En estudio sobre Jesús de Machaca, publicado el mismo año, Ticona, Albó y Rojas representan la agonía y el desencanto del poder sindical, al descubrir que el sindicato estaba estructurado sobre una matriz propia de la ideología comunaria: el principio de rotación o *thakhi*.

A raíz de la emergencia política de los movimientos indígenas en América Latina, concretamente en Ecuador y Bolivia, se suscitó amplia preocupación por la cuestión indígena en el ámbito jurídico. Es el caso de Iturralde, quien estudia las demandas indígenas, tales como las de "territorio", "autonomía " y "autogobierno", como un "proceso de internacionalización" (1996: 70), planteando la necesidad de efectuar reformas legales al interior del Estado a través de una política de mestizaje jurídico —una nueva alternativa para remozar la rigidez estatal. La reacción no tardó en manifestarse desde la perspectiva estatalista nacional, entre otros, con Pardo Anglés, quien propone la aplicación de un plan de servicios legales alternativos ante la "yuxtaposición de manifestaciones jurídicas" o "derecho consuetudinario" (1996: 106) existente en el proceso de gestión de la ley estatal.

Brandt, en su tesis de "justicia popular" o "justicia informal",

se esfuerza en la posibilidad de integrar el derecho estatal y el de los pueblos indígenas supuestamente portadores de un derecho consuetudinario (1987: 117). Pese a este enfoque, su aporte más importante reside en el estudio de los particularismos jurídicos que coexisten en el marco de un Estado, en este caso, el peruano. Por otra parte, el trabajo de Peña Jumpa en los Andes del Perú —el caso de Calahuyo, región de Puno— analiza el orden jurídico indígena desde los paradigmas del derecho positivo, en la perspectiva de encontrar sentido con los "juzgados de paz", también llamados "juzgados de primera instancia". En este esfuerzo, advierte la necesidad de una autonomía más sostenida de las organizaciones comunarias. Otro valor de este trabajo radica en haber entrado a niveles de resolución de conflictos y racionalidad jurídica del proceso de materialización de la justicia de Calahuyo, basada en la "presencia del ser colectivo" (1998: 236), que nosotros definimos como justicia mayor.

En 1997, en el contexto del Estado, más concretamente a partir de la preocupación constitucional de elaborar una ley que coordine ambos ordenamientos jurídicos, con auspicio del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos se han elaborado trabajos de investigación en tres regiones de la cultura indígena del país, cuales son: el altiplano, cantón Jesús de Machaca, específicamente las comunidades Sullcatiti y Khonkho; la capitanía grande del Alto y Bajo Izozog, provincia Cordillera de Santa Cruz; y el valle de Tapacarí de Cochabamba. Se trata de los estudios más recientes, que, por estar centrados en el tema de la justicia indígena, podemos considerar como pioneros en esta nueva área.

Todos estos trabajos de investigación parten de un mismo marco interpretativo: estudiar el derecho indígena desde los márgenes del derecho positivo, partiendo de los conceptos propios de éste, y no de los intereses de la comunidad. De este modo, el trabajo de la consultora Centro de Servicios Integrados para el Desarrollo Urbano (PROA), un estudio socio-jurídico de Jesús de Machaca, entra al análisis del conflicto y las sanciones, dejando de lado temáticas sustanciales como las atribuciones y competencias de las autoridades originarias, sindicales y del corregidor. En este sentido, es razonable—aunque típicamente positivista—el desarrollo del análisis desde tres instancias, la familiar, la privada y la pública, cuando en su descripción etnográfica aparece la división en dos: justicia mayor y justicia menor. En cuanto a san-

ciones, establece claramente el panorama real de la estructura jurídica de Jesús de Machaca, su división en cuatro tipos: de carácter "económico", "moral", "material" y de "otro tipo". Muestra la complejidad de dicha estructura, recogiendo por primera vez en relación a todos los trabajos analizados la sanción moral, así como la caracterización de la justicia indígena centrada en la reintegración de la persona a la sociedad comunaria.

Un estudio con esas perspectivas sólo pretende buscar similitudes con el derecho positivo para poder calificarlo de "consuetudinario" o "alternativo", dejando de lado aquellos aspectos conflictivos que al Estado le puedan provocar problemas. Existe, así, una predefinición de lo que se ha querido obtener a través de estos trabajos de investigación: ver sólo aquello que interesa para desechar lo que no interesa, develando el carácter colonizador y etnocentrista que pretende manejarse en la moda del "pluralismo jurídico".

Manifestación evidente de lo anterior es también el Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas , en el que se reconoce la vigencia del derecho indígena bajo el concepto de "derecho consuetudinario indígena", con la clara intención de subordinarlo a "fuente del derecho boliviano" para finalmente someterlo al control del Tribunal Constitucional. Ello en caso de si sus resoluciones vulneran derechos fundamentales, refiriéndose específicamente a la práctica de la pena de muerte, expresamente prohibida en dicho texto. De este modo, con la negación de la sanción máxima, lo que se perfila es ejercer control sobre uno de los espacios más importantes del derecho indígena, cual es precisamente la aplicación de esas sanciones máximas, expresadas en el destierro, el chicotazo y, en última instancia, la pena de muerte, sobre las que se aplicará una política de control y, en lo posible, de extirpación.

El trabajo de investigación de PROA se alinea en la concepción estatalista, utilizando alternativamente los conceptos de "justicia tradicional" y "derecho consuetudinario" (1997: 25), pero finalmente, apostando por un mestizaje jurídico, privilegia la supremacía absoluta de la libertad individual.

Que no sea posible que un sector de la población pueda coexistir con el poder estatal en base a un sistema jurídico propio, es la negación del pluralismo jurídico, pues el Estado se presenta como la única fuente de creación de normas en un acto de "monopolización de la producción jurídica" (Bobbio 1997: 9).

Por otro lado, los hallazgos de PROA dividen los conflictos familiares, diferenciando si se han producido dentro o fuera del hogar. Se trata de un esquema artificial que no toma en cuenta que la solución debe ser procesada por las autoridades en cadena, y no por criterios personales; así, por ejemplo, "dentro del hogar" el padrino arregla los conflictos de la pareja, siendo la autoridad delegada y especializada para el mantenimiento de la buena salud del *jaqi* (matrimonio), que es la base social de la comunidad.

Una de las experiencias en el curso de esta investigación, en todo caso, fue la de recoger lo que los investigadores de PROA llaman "testimonios", y que nosotros hemos definido como "adagios jurídicos", por encapsular los principios jurídicos utilizados para la *iwxas* o recomendaciones y la buena administración de justicia, tales como: "he llegado a tener culpa", *jucharuwa purta*; "la desgracia me ha seguido", *chijiwa arkitu*; "el diablo me ha hecho equivocar", *supayawa pantxasiyitu* (PROA 1997: 24). En estos testimonios se encuentra información muy rica, de la que se pueden rescatar los siguientes puntos: los "pasados", definidos como "hombres", tienen la función de enseñar a resolver conflictos a los nuevos ocupantes de los cargos o *wayna cabeza*. Sobre el modo de resolver conflictos, afirman que "depende del problema que se nos presenta, a veces a malas o a buenas", lo que en nuestra lectura sería con *jach'a justicia* o con *jisk'a justicia*, respectivamente. Las sanciones no se aplican a la ligera, sino que requieren de un proceso de investigación: "inicialmente analizamos, investigamos, estudiamos el pleito, cuando descubrimos quién es el culpable, recién sancionamos, este tipo de arreglo puede ser moral, no tanto económico, más que todo recomiendan al culpable". Lo que la justicia de Machaca busca no es tanto la penalización económica del culpable, sino la reinserción social a través de las recomendaciones o *iwxas*. En éstas también existen señales de lo que nosotros hemos denominado "autoridades en cadena": en casos difíciles una autoridad llama a su superior para encontrar conjuntamente una solución equitativa, y así sucesivamente

—lo que los de Machaca definen como "comité".

Un aporte importante de esta investigación es el haber realizado una matriz de síntesis del libro de actas de las comunidades de Sullkatiti y Khonkho, del cantón Jesús de Machaca, de los años 1990-1996, en el que se observa la categorización de delitos en mayores y menores. En el caso de dos campesinos que tenían problemas de linderos, el comité se desplazó hasta el lugar del conflicto y allí ambas partes se liaron a golpes. Las autoridades impusieron la ley del chicote y arreglaron el asunto con los resarcimientos por daños y perjuicios causados al verdadero propietario, consistentes en una oveja y la delimitación del terreno mediante hitos. Todo ello quedó registrado en el libro de actas, lo que nos demuestra que el documento escrito no es ajeno a la resolución del conflicto; al contrario, es parte del procedimiento, tomado como una forma de "amarrar" el problema.

También podemos percibir, a través de estos testimonios, que las autoridades resuelven problemas de concubinato buscando siempre que la pareja llegue al matrimonio, por ser un principio jurídico que las autoridades tienen el deber de hacer cumplir.

En una pelea entre adultos, por problema de terrenos, un niño salió "lastimado y asustado", entonces la atención puesta en los terrenos se trasladó al niño, y las autoridades obligaron al culpable a que lo hiciera curar con el *yatiri* para que recuperara su espíritu o *ajayu*, que había perdido con el susto. De este modo, evidenciamos una vez más elementos de choque jurídico, pues un asunto de esta naturaleza no tiene ninguna importancia en la justicia estatal, mientras que en la justicia de Machaca es prioritario, por ello el problema de terrenos quedó relegado a un segundo plano.

Un asunto de robo que involucraba a dos menores de edad fue solucionado por el comité de autoridades con la restitución de las ovejas robadas y la aplicación de un chicotazo a cada uno con el *kimsa charani*, que a nuestro criterio es el "chicote no juramentado" o chicote común, utilizado únicamente para los menores de edad. Paralelamente, los padres recibieron una fuerte sanción moral por la falta de control sobre sus hijos, porque en los delitos mayores no se sanciona exclusivamente al culpable, sino que se implica a los miembros de la familia.

Finalmente, entre dichos anexos se encuentra el caso de violación de una menor de 17 años, perpetrado por un hombre casado de la comunidad. Fue tipificado como "delito muy grave" por el secretario general o *mallku*, quien por la gravedad lo pasó a la policía, asumiendo conseguir más drasticidad en su sanción. Pero el corregidor, que era al mismo tiempo policía —algo inusual puesto que normalmente suele ser un miembro de la comunidad— era el violador, y solucionó el asunto oficializando su concubinato con la joven con el consentimiento de los padres, quienes se vieron forzados a aceptarlo. En este caso puede verse el patriarcalismo mestizo boliviano reproducido por los propios aymaras, y también la proyección de la doble moral de la justicia estatal hacia las comunidades.

En la misma perspectiva, el trabajo de investigación realizado por la consultora Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS 1997) sobre el pueblo izoceño, perteneciente al pueblo guaraní, el que presenta casi los mismos rasgos que los pueblos aymaras y *qishwas* en términos organizativos, por lo que estaríamos refiriéndonos a un pueblo con un sistema jurídico-político indígena. Nuestro interés sobre este estudio no reside en lo amazónico de sus culturas, sino en lo indígena. Parte esta investigación de los mismos principios estatales que el trabajo de PROA, demostrando la existencia de un sistema jurídico totalmente distinto al del Estado y a las prácticas jurídicas andinas. Por iniciar el análisis en el conflicto, diferenciando entre lo civil, lo penal y lo familiar, se pierde una perspectiva interna más rica, la del punto de vista de las autoridades comunales, que podríamos caracterizar muy brevemente. Como parte de su derecho se encuentra escrito en el Reglamento de la Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI), podríamos decir que existe una justicia oral que es parte de una justicia escrita. Dentro de la justicia oral se manejan las autoridades originarias, tales como el capitán grande y los demás capitanes, quienes aplican exclusivamente sanciones morales, aunque para casos muy graves pueden aplicar el destierro o la pena de muerte. La justicia escrita es un artificio jurídico de responsabilidad propia del corregidor, quien sanciona privilegiando la sanción económica, o multa. Ambas instancias funcionan coordinadamente, en la medida en que el corregidor está supeditado a la autoridad del capitán grande y éste, cuando se debe aplicar multas, deriva los casos directamente al corregidor.

Según el estudio del CEJIS, el capitán grande es la máxima instancia de autoridad vitalicia y hereditaria (*Ibid.*: 32), que se supedita a la voluntad de la asamblea comunal, la que se constituye en la máxima instancia para casos de delito mayor que, para esta cultura, son los casos de brujería[12] y robos reiterados. La sanción para éstos es el destierro y, en última instancia, la pena máxima. En el procedimiento izoceño siempre debe existir la presencia de testigos, excepto en casos de brujería.

Finalmente, lo más llamativo del derecho izoceño ha sido el proceso de positivización de su justicia oral, con la elaboración del Reglamento de CABI, que ha nacido de las necesidades internas frente a agresiones externas, siendo la principal función del corregidor la vigilancia del cumplimiento de dicho Reglamento.

Otro avance en la investigación, ya en nuestra misma perspectiva, es el de Condoreno (s.f.), quien realiza una recopilación etnográfica en profundidad sobre los *Jucha Mallku de Tupujuqhu*, que son bultos sagrados o *q'ipis* que las autoridades originarias cargan a la espalda durante todo su mandato. Su riqueza estriba en la descripción de una parte sustancial del mundo ceremonial del derecho. Entrevé el valor jurídico en la función ceremonial de los *q'ipis*, que simbolizan los espíritus de los antepasados, quienes administran justicia junto con las autoridades del presente. De ahí la relación inseparable de la autoridad y los *q'ipis*, debiendo aquélla cargarlos a la espalda en todo momento, al mismo estilo que los antiguos caciques apoderados cargaban los títulos coloniales, o como las actuales autoridades que siguen esta misma costumbre cargan los libros de actas, el *kuka chinu* y las *illas*, que representan la justicia, el espíritu de la economía y de la población.

El autor maneja el concepto de "constituciones no escritas" para referirse a estos bultos ceremoniales, lo que en nuestra lectura serían la ideología y la constitución misma del derecho indígena ancladas en el mundo ceremonial, donde se estructuran las leyes, los sistemas

---

12 Para casos de brujería, la autoridad pertinente es el *shamán* o *paye*, quien también forma parte del sistema de autoridades, representado la justicia de los "seres míticos".

de poder indígena, la comunicación con las *wak'as* o achachilas, la memoria territorial, jurídica, y la memoria de la explotación colonial —trabajos forzados en las *mit'as*, agresiones de violencia y otros. La función de estos bultos ceremoniales es proteger de todos los males a la población, participar en la elección de autoridades y en todo el proceso de administración de justicia, como en el *uraqi laki*. Este bulto sólo puede ser abierto por la autoridad especializada, el *yatiri*, con el objeto de cambiar las *illas* para la renovación de la cosecha.

En la detallada relación bibliográfica realizada en este acápite encontramos dos tendencias. Por un lado, se avizora la fortaleza de expresiones jurídicas indígenas. Y por otro, también se perciben esfuerzos por desnaturalizar dicha existencia a través de una explícita instrumentalización de conceptos como "derecho consuetudinario", que no son más que categóricas manifestaciones de colonialidad desde lo jurídico. Pese a esta paradoja, el análisis histórico revela que sus raíces se hallan profundamente intrincadas en principios ético-sociales, y en la reconceptualización complementaria y mutuamente dependiente entre las esferas individual y colectiva.

4. Base del derecho indígena: sanción moral, social y jurídica

En términos generales, se define el derecho por la existencia de un "cuadro coactivo", "pactado" u "otorgado", estatuido de modo racional con arreglo a valores y fines; es un cosmos de reglas abstractas, por lo general determinadas intencionalmente. Por el contrario, el derecho consuetudinario debe significar, según la terminología usual, precisamente la "probabilidad de que se ponga en movimiento un aparato coactivo, para que se cumpla una norma válida, no en virtud de una ley estatuida, sino de un consenso" (Weber 1979: 28, 133, 258). La relación empírica en conformidad a estas definiciones nos ayuda a completar el panorama conceptual sobre el derecho indígena; sin embargo, la utilización del aparato coactivo lo particulariza.

Por un lado, esta coacción se encuentra estatuida por códigos orales, como las *iwxas*, *säwis*, *sara*, *thakhi*, *taripaña* y *kamachi*, que tienen significados jurídicos. Según Bertonio:

Sara: Coftumbre, modo de vivir, o ley. Haquena aca faranihua. Los indios tienen efta ley o coftumbre.
Saui: Determinación o acuerdo, promeffa, propofito, precediendole el futuro de indicetiuo. Luraha, Churaha, fauipa.
Thaqhi: Camino, thaqhi, faraña. Andar caminio derecho. Checathaqui cata faratha. Camino, fenda, atajo. Huchufa, Haypuraqui. Senda Thaquihicatha: hacer camino; Thaquicata faratha: andar por el camino. Puruma, Cahuaa faratha: ir fuera de camino.
Taripaca Uru: Dia del juyzio uniuerfal.
Tariphata: Aueriguar los delictos, preguntando, tomar informacion. Es acto propio delos que administran justicia ([1612]1984: 310, 312, 338, 345).

Estos términos apuntan directamente a un particular concepto de orden práctico legal normativo, de carácter indicativo, administrado en un "sentido práctico" (Bourdieu 1991) por voluntad de la agencia cultural comunaria y humana. Dependiendo de las circunstancias, estos adagios jurídicos habrán de tener mayor o menor intensidad y fuerza; es decir, son evocados en los momentos clave de la vida de una persona, a manera de consejos o verdaderas sanciones, como para el primer corte de cabello o *rutucha*, durante la distribución de herencia a los hijos, para el matrimonio, o en otros eventos trascendentales; igualmente, en el proceso de resolución de conflictos. Pero no se estructuran únicamente en sus propios referenciales normativos, sino más bien se van entretejiendo con fórmulas jurídico-estatales o fueros históricos, tomando todo aquello que le sea útil y compatible, de modo que su contenido puede cambiar según la acción, el tiempo y el lugar.

Por otra parte, el derecho indígena es "derecho garantizado" (Weber 1979: 253) y legítimo, en tanto que los comportamientos regulados por este ordenamiento jurídico siempre tienen su respectiva sanción, basada en principios tanto morales como sociales y jurídicos, lo cual podemos analizar desde la perspectiva de la filosofía del derecho planteada por Bobbio (1997).

4.1. Sanción moral

Según Bobbio, "una norma moral es aquella cuya sanción es puramente interior". Es un sentimiento desagradable ante la transgresión de una norma, cuya consecuencia es un desbarajuste en la conciencia, lo que entenderíamos por "remordimiento", "arrepentimiento" o, en sus propios términos, "sentimientos de culpa". Para el derecho positivo, "la norma moral obliga en conciencia"(*Ibid*.: 106-108), afirmando

que la sanción moral es un modo inadecuado, y es funcional, sólo en un número limitado de sujetos, aquéllos capaces de experimentar satisfacción o insatisfacción íntimas. Sin embargo, en el derecho indígena la comunidad hace sentir a la persona tan culpable que la lleva al reconocimiento de su falta, e incluso a su arrepentimiento; es una justicia que controla hasta los espacios más íntimos de la subjetividad humana. En este sentido, si en vez de responder sólo ante la propia conciencia, se responde ante un colectivo, que exige arrepentimiento y reconocimiento de culpa, la norma moral se transforma en jurídica. Si consideramos que la persona sólo actúa por temor a la sanción, ya no habría diferencia entre la normatividad moral y la jurídica, o entre moralidad y legalidad, en términos kantianos.

Bobbio llega a la conclusión de que ése sería un estado ideal y que bajo ningún concepto podría suceder en el derecho positivo. Sin embargo, sostenemos que precisamente este fenómeno es el que ocurre en la justicia indígena, pues no es tanto que el individuo responda ante su propia conciencia, como nos plantea Bobbio, sino que responda ante los demás, entrando ya en la esfera puramente normativa o jurídica. Por ejemplo, el robo en la comunidad es considerado un delito mayor que involucra a la familia del ladrón (sobre todo a sus padres; rara vez a el/la cónyuge, y casi nunca a los hijos) y también a la comunidad; por lo mismo, habrán de ser ellos quienes ejerciten las sanciones, sean de carácter material, con chicotazos, o de índole moral. Entendiéndose que los chicotazos forman parte del poder coactivo de la ley indígena, su aplicación está orientada principalmente a la reconciliación y no así a la sanción misma, como concibe la justicia estatal.

En síntesis, la sanción moral, entendiendo por ella comportamientos como insultos, aislamiento de la persona, no tomarla en cuenta en las decisiones comunitarias, pérdida de su honor y el de su familia, entre otros, que para Bobbio son sanciones internas, en la justicia indígena se transforma en externa y, en consecuencia, jurídica, desde el momento en que los demás exigen un tipo concreto de comportamiento: arrepentimiento y el reconocimiento de la falta, que pueden ser expresados ya sea con conducta recatada o a través de limitaciones gestuales y corporales. Visto de otra manera, podemos decir que la justicia estatal actúa en base a la dialéctica de culpabilidad, inocencia

y castigo; en cambio la indígena tiende a la reconciliación.

4.2. Sanción social

Si Bobbio considera la sanción de tipo moral como "interna", considera la sanción social como "externa", entendiéndola como aquellas normas que nacen de la costumbre, de la urbanidad y, en general, de la vida social. En el caso de la justicia de Yaku, al igual que en otras markas, el grupo social nuclear o extendido también se constituye en una instancia delegada de la ley; por ello, ante la transgresión de cualquiera de sus miembros, la culpa habrá de recaer sobre el conjunto, por lo que ellos mismos habrán de ser los directos responsables de la efectivización de las sanciones, pues el bien jurídico protegido es la familia, el grupo social y, en segundo plano, la persona.

Bobbio vuelve a rechazar la posibilidad de que una sanción social esté regulada por el derecho positivo, porque ésta adolece de dos defectos insubsanables: de un lado, no existe proporcionalidad entre violación de norma y sanción, y de otro, cuando la sanción está confiada a un grupo o miembros del grupo no definidos, la respuesta a la violación no se guía por reglas precisas, ni para el mismo comportamiento se aplica la misma sanción, o sea, que no nace de un grupo institucionalizado. También considera que este tipo de sanción "es característica de los grupos inorgánicos, de los que carecen de organización, es decir, de aquellos grupos que... no son todavía instituciones" (*Ibid.*: 108-110).

En este sentido, el planteamiento de Bobbio es muy rico para nosotros, en la medida en que abre el debate sobre la sanción, especialmente sobre la aplicación de penas drásticas, que siempre están vistas desde la sociedad civil como la manifestación más clara de "salvajismo" de una "masa enardecida y descontrolada". Para él, el colectivo no piensa, carece de racionalidad, se deja llevar por la subjetividad y la espontaneidad.

Sin embargo, lo que encontramos en el *ayllu* o en la comunidad es un colectivo que administra justicia. Sus miembros se constituyen en parte del tribunal como testigos de cargo y descargo, hasta alcanzar la solución más justa, dependiendo del delito que se haya cometido,

y si es reincidente o no, porque todos los miembros de la colectividad conocen las normas y los principios jurídicos vigentes.

Sostiene que la sanción social está fuera del derecho, simplemente porque el grupo que la aplica no está institucionalizado. Para él, una institución tiene que tener los siguientes requisitos: 1) reglas de conducta de los asociados, 2) una organización fundada en reglas, y 3) que se hayan determinado los fines, los medios y los órganos del grupo. En realidad, la asamblea comunal actúa como una auténtica institución, en los mismos términos de Bobbio, puesto que tiene reglas de conducta establecidas y conocidas por toda la población, además de estructuras de autoridad perfectamente organizadas. Finalmente, para Bobbio "un grupo [que] se organiza cuando pasa de la fase de la sanción incontrolada a la de sanción controlada se llama grupo jurídico" (*Ibid*.: 108-110); la sanción es jurídica, en tanto que institucionalizada.

4.3. Sanción jurídica

A criterio de Bobbio, la sanción jurídica sí está dentro de la esfera del derecho; primero, porque es una sanción externa, y segundo, porque está institucionalizada. "Las normas estatales se consideran como las normas jurídicas por excelencia, para distinguirlas de todas las otras normas reguladoras de nuestra vida, porque tienen la máxima eficacia" (*Ibid*.: 112).

Para nuestro autor "las normas jurídicas son aquellas cuya ejecución está garantizada por una sanción externa e institu-cionalizada", entendiendo por institucionalizada tres fundamentos: que para toda violación de norma primaria exista sanción, que se establezca en ciertos términos la medida de la misma, y que se conozcan las personas encargadas de cumplir la ejecución. En la justicia indígena existe norma jurídica, puesto que para toda transgresión de una norma existe sanción, existe una estructura de poder para la aplicación de la sanción y ésta habrá de ser variable de acuerdo al hecho delictivo. El ejemplo más claro es la intervención jurídica del *yatiri* en aquel caso en el que un niño perdió su *ajayu*; en la medida en que se individualiza el delito y se aplica sanciones variables de acuerdo a una medida de "gravedad" muy particular, lo que nos lleva a sostener que en este derecho no hay "culpas", sino "culpables".

En conclusión, elementos constitutivos de la justicia indígena en sus niveles de justicia mayor y menor son la sanción moral, social y jurídica, con la característica de que estas tres sanciones no son aplicadas aisladamente, sino que van unidas en la penalización de un hecho delictivo. La justicia mayor se asume como una forma institucionalizada de administrar justicia, porque luego de la comisión de un delito, éste pasa a la autoridad pertinente, y si se trata de un robo o delito mayor, automáticamente habrán de ser convocadas todas las categorías de autoridades más la población. La justicia está de esta forma institucionaliza en la asamblea comunal, especializada en conocer los "delitos mayores" o *jach'a jucha,* tales como el robo, el asesinato, el adulterio u otros, con la correspondiente aplicación de la sanción mayor. Esta institución mayor va a delegar competencias a las autoridades individuales, quienes habrán de conocer asuntos más puntuales y de índole particular o privada, conceptualizados desde la misma comunidad o *ayllu* como "delitos menores" o *jisk'a jucha.*

En la sociedad civil y el Estado, la aplicación de la pena máxima en comunidades indígenas siempre se ha visto como un acto de salvajismo, propio de sociedades incivilizadas, cuando en realidad se trata de la administración de justicia indígena por la estructura de autoridades como su máximo tribunal. Sin embargo, la pena capital existe en las democracias fuertemente avanzadas, como la de EEUU, y es discutida en el contexto del derecho internacional.

Tras haber examinado distintas posturas en torno al tema de la justicia indígena, tanto en investigaciones académicas como en los propios instrumentos jurídicos, puede afirmarse que a lo largo de la historia se ha dado un fenómeno de "ventriloquía" (Guerrero 1994) y ocultación política del indio, así como se han desarrollado iniciativas de construirle una imagen subalterna, al igual que paternalistas intentos de inclusión a las lógicas estatales. De manera similar, las hegemonías jurídicas, bajo el amparo del concepto "derecho consuetudinario" o sus variantes, han tomado sólo aquellos aspectos más afines o requeridos, obviando las partes sustantivas, lo cual muestra claramente la voluntad de limitar lo jurídico indígena, si no de eliminarlo progresivamente. A pesar de estos "sentidos prácticos" colonialistas, en el mundo indígena se percibe la pervivencia de un sentido práctico legal reajustado a las necesidades de la realidad social, producto de las constantes tensiones político-culturales.

CAPÍTULO DOS

El cantón Sica Sica

1. Sica Sica en su larga historia: Espacio y sociedad

Sica Sica fue un tambo real en la ruta del Inka, un importante centro colla; a ello se debe que los conquistadores lo hayan fundado como pueblo, constituyéndose en una de las provincias más importantes del Virreinato del Perú (Aneiva *et.al*. 1977: 9).

Durante la colonia, fue la capital de la provincia del mismo nombre, una de las más productivas y densamente pobladas entre las provincias dependientes de las cajas reales de La Paz. Su extensión territorial incluso abarcaba las actuales provincias yungueñas (Paredes [1910]1984; Medinaceli *et.al*. 1993; Costa Arduz 1997).

La "composición de tierras" de Sica Sica fue realizada por el cacique gobernador don Simón Santos Paticallisaya durante la primera mitad del siglo XVIII, cuando los indios de Aransaya y Urinsaya compraron las tierras, tanto del altiplano como del valle, al visitador don Juan Bravo Rivera (ver testimonio del juicio civil sobre prescripción treintenaria, seguido por Valentín Ino Huayta y Rafael Guarachi, junio 17, 1957).

Las valladas se encontraban en Capinota, Cayari, Canqui, Bambaro, Llinta, Chimona, Sita y Conovira, entre otros lugares de las actuales provincias Inquisivi y Loayza. Se argumentaba que poseían dichos valles "desde tiempos de los inkas, para que tengan que socorrer en los años estériles y trabajosos", declarándose las tierras compuestas "para sustento, labranza y crianza de los indios" (*Ibid.*).

Según el empadronamiento de 1584 estaba dividida en dos

parcialidades: Aransaya, con los *ayllus* Maka, Liki, Ikiyaka y Llanga; y Urinsaya, con los *ayllus* Maka, Kupi-Pakasa y Qullana (Medinaceli *et.al.* 1993: 17).

Más tarde, el cacique gobernador Paticallisaya refiere que sólo la parcialidad Aransaya contaba con 370 tributarios, dando cuenta de que

> los españoles poseen las mejores tierras de pastos, aguadas y que estos están en medio de las tierras de dichas con sus conveniencias de pastos y aguadas, sin embargo si propasasen a más de sus mojones es necesario especificar sus mojones de las dichas estancias... hay nueve estancias de españoles cada uno de por si con bastantes tierra y todos se mantienen en dicho pueblo... que desde mucho tiempo conocemos por tales guardándole a cada uno sus límites hasta dichos parajes (Testimonio del juicio civil sobre prescripción treintenaria, seguido por Valentín Ino y Rafael Guarachi, junio 17, 1957).

Estas haciendas estuvieron registradas como "estancias"; entre las principales estaban: Iquiaca, Sasari, Atuquira, Llangabamba y parte de Collana (*Ibid.*), lo que quiere decir que las propiedades individuales tuvieron una temprana formación en la región.

Para 1727, paralelamente a la multiplicación de las haciendas, se inició el proceso de fraccionamiento de los *ayllus*, pues los cuatro *ayllus* que originalmente existían en Aransaya pasaron a ser seis (Collana, Liqui, Yarbichambi, Guarichullpa, Iquiaca y Guaca); por su parte, Urinsaya mantuvo el número de sus *ayllus*, aunque con fuerte incidencia de las "estancias" (Medinaceli *et.al.* 1993).

Posteriormente, en el año 1819, no sólo se nota la "continuidad colonial", sino también las expresiones prácticas del criollaje señorial en una arremetida contra las tierras de comunidad, principalmente en Urinsaya, que cuenta para entonces con catorce haciendas y sólo dos *ayllus*. Aransaya cuenta con ocho *ayllus* y cinco haciendas, conservando sólo las valladas de Sirarani, Havara y Cavari (ANB, Padrones de Revisita 1819). En adelante, el proceso de expansión de la hacienda irá en notable ascenso, con una dramática reducción de las tierras de comunidad, lo que a su vez desencadena una intensa movilidad social, demográfica y migratoria, en detrimento del sistema jurídico-político, así como de la cohesión organizativa del *ayllu*, que se desmembra. Todo ello culmina en lo que actualmente se conoce como "comunidades de

exhaciendas", resultado de una compleja trama de relaciones entre los "dueños del poder" y sus ambiciones señoriales afincadas en la posesión de tierras.

En la primera década del presente siglo las haciendas iban creciendo en número. Según Paredes ([1910]1984), existían 36 haciendas. Los *ayllus* estaban obligados a reconstituirse, debían estructurarse nuevamente en una rearticulación espacial forzada. En el lado de las haciendas, los comunarios, convertidos en "colonos", enfrentaban un vertiginoso proceso de fragmentación y supresión de memoria histórica; y en el de las autoridades originarias, se producía la sumisión al autoritarismo del hacendado. Así, la memoria comunaria quedó reducida a la de la hacienda, caracterizada por los mismos colonos como "el tiempo del orden", el que termina con su "liberación", en 1952. Esta percepción fue corroborada durante nuestro trabajo de campo, pues cuando compartimos nuestro tema, la memoria histórica de los habitantes de las exhaciendas se limitaba al pasado de vida de hacienda y terminaba con el último patrón. Más allá, sólo se tropezó con un muro de silencio. En cambio, la gente de tradición comunaria vive cotidianamente la memoria histórica larga, refiriendo permanentemente la drasticidad de la ley del Inka.

Se entrevén fragmentos de esa historicidad cuando las comunidades aún conservan parte de sus pisos ecológicos o "valladas" —ya mencionadas—, aunque esto ocurre en términos de "ilegalidad", pues la Ley de Reforma Agraria de 1953 riñe con la doble tenencia de tierras, la que antes era una práctica común en todos los *ayllus* del altiplano boliviano, como lo corrobora Barragán (1988: 3-27). A este respecto, don Ramón Apaza de la comunidad Khulluma acertadamente manifestaba: "el gobierno de Paz Estenssoro hizo desaparecer las valladas". Por esta situación, entre otras, mucha gente que no ha renunciado a su derecho propietario ha optado por mantener el dominio a través de parientes colaterales, aunque otros insisten en el control directo a través de la doble residencia. Es el caso de las familias de la comunidad Qullana y Maka, que conservan tierras en la marka Umala; las de Sica Sica y Kulli Kulli, en Challwiri y Sirarani; las de Machaqamarka, en Qharawara; con más regularidad, las de Kaykuni, en Qawari; las de Tarujani, en Sirarani; y las de Jawara, en Kawari.

Las formas de evasión al control estatal responden a añejas

prácticas de descolonización, frente a acciones etnocentristas ancladas en la lógica occidental-urbana. Prueba de ello son los testimonios de los comunarios, como el siguiente:

> En Kanki Chiku, existían seis *jilaqatas*, pertenecientes a los *ayllus* de Llanga, Qullana, Wari Chullpas, Tuluma, Liki y Chhijmuni, eran sus valles de nuestros abuelos, dominaban con seis *jilaqatas*. Actualmente, nuestros hijos están en posesión de esas tierras, también nosotros vamos a cultivar, nadie nos puede desconocer, porque desde antes tenemos reconocidas nuestras tierras. Yo, por ejemplo, voy continuamente (Don Patricio Pérez, Pikiñani, julio 16, 1998).

La historia de la hacienda tiene directa relación con el carácter de lo que hoy son las comunidades de exhaciendas. Después de la Reforma Agraria y la desaparición de las haciendas, que ocupaban las mejores tierras, éstas fueron repartidas entre una población reducida, ya que en la época del auge hacendado los colonos eran minoría, porque muchos se refugiaron en territorio originario para vivir libres del autoritarismo del mestizo. Este fenómeno provocó el aumento poblacional en las comunidades originarias y, en consecuencia, la disminución de las tierras a ser divididas entre estos habitantes. Así se explica cómo, en el presente, los de las comunidades originarias poseen menos tierras que los de las exhaciendas, y por qué hay altas tasas de migración, incidiendo todo ello substancialmente tanto en la ideología de la organización como en el cambio acelerado del sistema jurídico. Por otra parte, la movilidad poblacional a nivel local, así como la dinámica social de control de las valladas y la actividad comercial, sugieren la conservación y reproducción de la memoria histórica.

Este proceso forzado de fraccionamiento no sólo trajo como consecuencia el debilitamiento del territorio, sino también de las atribuciones y competencias de las autoridades, constituyéndose en el fenómeno más claro de faccionalismo interno[1], digitado desde las esferas estatales y expresado en el proceso de provincialización y cantonización, como se podrá evidenciar seguidamente.

1.1. El territorio partido

---

[1] El faccionalismo galopante que experimenta Sica Sica tiene directa relación con las acciones estatales, como la aplicación mecánica de políticas de centralismo de servicios; en este caso, el monopolio ejercido por los vecinos del pueblo de Sica Sica a lo largo de la historia, atenuado con la construcción de la carretera principal La Paz-Oruro,

Durante la república, Sica Sica mantuvo su status de provincia; pero en 1945 fue reemplazada por la provincia Aroma, en homenaje a la Batalla de Aroma, y quedó reducida a cantón, entrando a formar parte de la primera sección de esa provincia. Junto a esta transformación, parte de su territorio fue repartido entre las provincias Inquisivi, Loayza y Villarroel, del departamento de La Paz, y hasta hoy es la capital de la provincia Aroma.

Paralelamente al proceso de cantonización, ha sufrido otro de seccionalización, lo que complica aun más el panorama territorial de Sica Sica. La primera sección está conformada por once cantones, divididos a su vez en setenta y ocho comunidades, lo que equivale a la misma cantidad de sindicatos agrarios, entendiendo que cada comunidad es una instancia jurídica. De esta manera, el antiguo esquema jurisdiccional de la marka ha sido reducido a sus mínimas unidades. Es sólo una muestra del proceso del faccio-nalismo territorial.

Los cantones de la primera sección, en su mayoría, han sido creados después de la Reforma Agraria (ver Cuadro N° 1) al calor de los intereses partidistas, en la obsesión de poseer el control sociopolítico sobre el campesinado.

En este proceso de provincialización, seccionalización y cantonización se ha producido el descuartizamiento del antiguo territorio, desligándolo de sus tierras de puna y valle y, consecuentemente, a razón de la superposición de mapas mentales, produciendo graves problemas de indefinición de linderos en cuatro puntos. El más antiguo lindero es Panduro, por la zona de Lequepampa, que busca pertenecer al departamento de Oruro, al igual que Tarukamarka; otro lindero es Qhaxani, por Kallari, que busca pertenecer a la provincia Loayza; y el otro es Cantón Chhijmuni, por Llanga, que busca pertenecer a la Segunda Sección. Estos conflictos fueron alimentados con el advenimiento de la Ley de Participación Popular, que abonó el

---

pues ello sirvió para estructurar nuevos pueblos. Es el caso de Lahuachaca, importante centro ferial de la región, cuya creación se produjo para evadir el despotismo de los vecinos-*mistis*, así como para enfrentar el secante centralismo. Se ha convertido hoy en un pueblo incluso más importante que Sica Sica. Similar proceso ocurre con los pueblos Panduro y Konani.

Cuadro Nº 1
Cantones de la Primera Sección de la Provincia Aroma

CANTONES	NORMA CREACIÓN	PRINCIPALES COMUNIDADES
Sica Sica	Ley de 23 de noviembre de 1945.	No determinado por la creación de otros cantones.
Chhijmuni	Ley de 30 de diciembre de 1948.	Churillanga, Llanga Belén, San José Phithi y las propiedades de Santiago, Qalaqutu y Taypillanga.
Ayämaya	D.S. Nº 4283 de 29 de diciembre de 1955.	Kulli Kulli Alto y Bajo, Imilla Imilla y Llallawa, Antipampa y Machaqamarka.
Phujravi	Ley de 20 de septiembre de 1958.	Sukawitu, Chili, Millu, Waych'ani, Kisiriya, Qala Qala y Wilüyu Chico.
Kullpa Kuchu Belén	Ley de 6 de noviembre de 1958.	Aysaqullu, Ch'iqa Belén.
Manuel Isidoro Belzu	Ley de 26 de septiembre de 1964.	Jarüma, Uxtaya, Kajani, T'ulüma, Kaya Baja y Murmuntani.
Germán Busch	Ley de 16 de septiembre de 1984.	Wanuqullu, Milla Milla, Tarujmarka, Qala Qala, Wiläqi, Qatawi, Pukara, Qunchamarka, Khullüma, Aysaqullu y Alto Qullana.
Qhäxani	Ley Nº 740 de 15 de abril de 1984.	Tambo, Salla Taparäsi, Kallari Alto y Bajo, T'ulüma, Villa Villa, Wilüyu Grande y Majani.
Pandüru	Ley Nº 784 de 7 de febrero de 1986.	Sin datos.
Villa Chhuwaqullu Grande	Ley de 29 de abril de 1986.	Toloma, Viluyo Grande, Chhuwaqullu Grande y Chico.
Machaqamarka	Ley Nº 1553 de 25 de octubre de 1993.	Antipampa, Wanuqullu, Tarujmarca, Imilla Imilla, Qala Qala y Wiläqi.

Fuente: Elaboración propia en base a datos de División Político Administrativa de la República de Bolivia, 1996.

tradicional centralismo administrativo-político, que tiende a priorizar las necesidades del pueblo, dejando de lado a las comunidades. De este modo, en vez de consolidar la estructura seccional o cantonal, está avivando los conflictos por linderos y por pertenencias territoriales, históricamente soslayadas por el Estado. Si bien los conflictos no continúan como enfrentamientos armados, sí se está batallando en tribunales, como el caso de Panduro, que mantiene un juicio contra las comunidades de Oruro desde hace más de diez años. Dicho de otro modo, el paquete de reformas a la ley caló hondo en Sica Sica, pero como su administración fue capitalizada por los "vecinos del pueblo", éstos están más preocupados por el desarrollo de su poder "urbano" que por los problemas de todo el territorio. En este sentido, afectan más a los "cantos" o comunidades situadas en los límites del cantón, obligándolos a buscar recursos en otras jurisdicciones más cercanas a ellas y difuminando aún más los límites, tanto cantonales como provinciales. Pese a todas estas contingencias, en la memoria oral perviven formas de organización territorial propias.

1.2. *Ayllus* y comunidades en la memoria oral

La memoria de los vecinos siempre se refiere a eventos y personajes oficiales —como la fundación del pueblo o figuras importantes del clero— y añora la cotidianidad de ese pasado; mientras que la memoria del originario va mucho más allá, remontándose a tiempos muy remotos.

En la versión oral de la gente de la comunidad originaria de Sica Sica, respecto a la organización territorial, se refieren dos mitos de origen (ver Mapa Nº 2). De un lado, el que divide el territorio en las parcialidades Aransaya y Urinsaya, que es el más utilizado en los estudios históricos y etnográficos, y, de otro, el mito de los tres hermanos: Jilüta, el mayor, Taypüta, el siguiente, y Sullküta, el menor —que es el menos conocido por la historiografía, pero el más común para los sicasiqueños:

> Yo sé la historia de la siguiente manera: Antiguamente desde la corona de España, tres hermanos se habían comprado las tierras de Urinsaya desde... Vila Vila en ese lugar existe una apacheta llamada Layqa Apacheta y desde Waña Jawira (río seco) compraron nueve leguas, en ese lugar actualmente está el

> pueblo Machaqamarca, que representa al primer hermano Jiluta, y el segundo como Tayputa, hoy representado como pueblo Belén y el menor como Sullkuta, que en el presente es el pueblo Qhaxani. Compraron los tres hermanos nueve leguas desde Layqa Apacheta, de ella venía hasta Katavi, desde Katavi subía hasta Conchamarca, de Conchamarca a Hurnuni, de Hurnuni hasta Pampajasi, de Pampajasi venía hasta Qhaxani, de Qhaxani a Toloma, después a Viluyu, de Viluyu hasta Chhuwaqullu, y de ahí, hasta Waña Jawira, desde donde sube hasta el cerro de Ayamaya, y del cerro hasta Kulli Kulli, de Kulli Kulli había entrado hasta Qitu Jawira (río Qitu), desde ese lugar entra hasta el río Desaguadero, después hasta Tarujmarca, de Tarujmarca a Qilqata; así, de este tamaño había sido anteriormente, así no más me ha contado mi tío Isidro Laura (Don Donato Laura, Machaqamarca, julio 14, 1998).

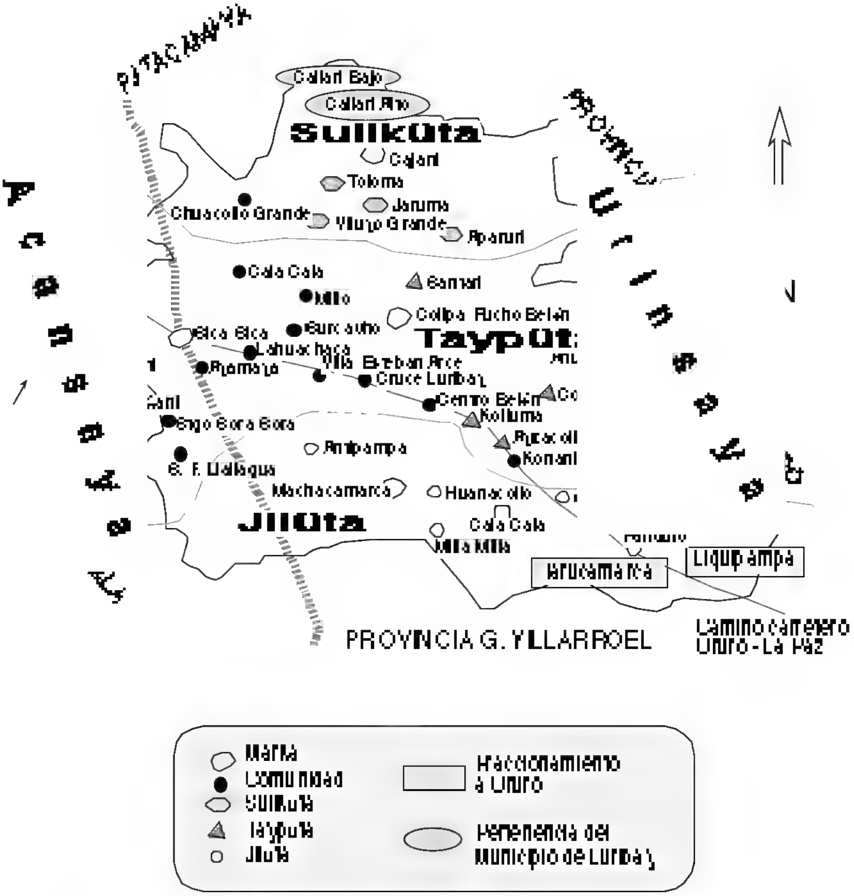
Notablemente, la memoria mítica de los tres hermanos expresa los antiguos linderos de la marka Sica Sica, que difieren abismalmente de los límites de la división político-administrativa configurados por el Estado. Con el transcurrir del tiempo, en el interior de cada comunidad se fueron estructurando otras zonas o comunidades, como en el caso de Jilüta:

> Somos todos de Machaqamarca, hace muy poco se formaron las zonas y comunidades que por lo menos deben ser siete: esta comunidad es el Centro Machaqamarca, otros Villa Toloma, Villa Alto Collana o como T'ula thiya luego Lluxlla Grande, Lluxlla Chico, Angustura, después Janq'u Qullu, aunque recientemente se ha creado. Por ejemplo en la época de la reforma había un señor llamado Martín Castrillo que hablaba de las siete zonas, los de Janq'u Qullu recién se han separado y poblado, antes no era así, incluso su escuela es reciente, por eso es pagante (Don Mario Apaza, Machaqamarca, julio 14, 1998).

Por otra parte, la territorialización se encuentra configurada por un complejo proceso, que va desde el simple hecho de vivir y poseer tierras, hasta formas de ritualización, como las fiestas y el entierro de los muertos en un mismo cementerio. Se trata de auténticas formas de ley que establecen la división política territorial:

> En este lugar [Machaqamarca] muchos de los pueblos pasaron fiesta, por ejemplo de Imill imilla, Tarujmarca después de Qala qala, Panduro, Vilaqui, Wanuqullu y Antipampa todos ellos pertenecían a esta comunidad. Hasta incluso sus difuntos traían a sepultar a este cementerio que había sido grande, no recordamos nosotros lo que se ha deshecho el cementerio. Sólo recuerdo haber visto realizar fiesta a Antipampa y Wanuqullu (*Ibid.*).

Mapa 2
Sica Sica en la Memoria Oral



Fuente: Elaboración propia en base a información proporcionada por los comunarios de Sica Sica.

Aun siendo parte de una unidad mayor, cada pueblo mantiene su especificidad de organización interna, como Taypüta que está organizado en el modelo dual y toma la metáfora de la yunta. Con el implante del sindicato, esta unidad fue separada en dos cantones (cantón Kullpa Kuchu Belén y Machaqamarca), pero pese a ello los comunarios aún la definen como Taypüta. Desconocer esta realidad, inventando e imponiendo nuevos esquemas de organización territorial o mapas, es el ejercicio de una enorme violencia:

> Ese lugar es Belén, nosotros somos otra comunidad (Machaqamarca) y somos llamados como *kupi yuku* (yugo de la derecha) mientras Belén es *ch'iqa yuku* (yugo de la izquierda). Y las comunidades de Belén son: Khulluma Aysaqullu, Waraqu y Phujrawi, antes eran juntos, después se han vendido a los patrones, de esa manera se han convertido en haciendas como Quncha, Catavi y Santari (*Ibid.*).

De la misma manera, a través del proceso de fraccionamiento podemos ver que Sullküta estaba representado por Qhaxani, y a su vez ésta se subdividió en las subcomunidades Chhuwaqullu, Jaruma, Apharuri, T'uluma y Wiluyu.

Cuenta don Nicanor Apaza Chávez que los españoles habían ordenado que se fundara un pueblo en Panduro, por ser otro tambo en el trayecto del camino real. Para el cumplimiento de tales disposiciones, mandaron a los indios de Sica Sica a traer las imágenes de los santos católicos San Pedro y San Pablo, desde Lima. Durante el viaje de traslado de los santos, decidieron descansar en la apacheta *Chika Chika*, pero cuando se aprestaban a continuar hacia Panduro, asombrosamente el peso de las imágenes había aumentado, hasta tal punto que vanos fueron los intentos de moverlas. Ante esta situación, entendieron que se había producido un milagro, señal de que ése era el lugar apropiado para fundar el actual pueblo Sica Sica, en 1698.

Otro mito muy relacionado con los orígenes de la iglesia es el que relata don Patricio Pérez Paco, dando a entender que desde siempre el actual pueblo Sica Sica se ha asumido como el microcosmos político y territorial de la marka:

> Sica Sica viene de *sik'i sik'i*, otros también dicen *Chika Chika*, que quiere decir mitad. Antes era una apacheta muy mentada, cuentan los abuelos que en

ese lugar sólo vivían los ladrones y atracadores, como su refugio o escondite para hacer sus fechorías a los viajantes. En posteriores años los españoles habían llegado a ese lugar *sik'i sik'in* apacheta y lo denominaron Sica Sica. Ahí se asentaron y construyeron la iglesia, las piedras de los cimientos y de las dos torres fueron traídas en mulas, caballos y carretas, desde *Japukiri Q'asa*. Nuestros abuelos sabían contar que los antiguos construyeron la iglesia, las dos torres representan las dos parcialidades, arriba y abajo, una torre es la parcialidad de Aransaya y la otra torre es de Urinsaya; en cada una de las torres se encuentran enterrados los cuerpos de tres ancianos, que sostienen para que la iglesia no se caiga (Pikiñani, julio 16, 1998).

A través de este testimonio vemos cómo se ha conjugado la idea de la bipartición y tripartición: Aransaya y Urinsaya están simbolizadas en las dos torres de la iglesia de la marka, mientras que los seis ancianos enterrados en sus cimientos simbolizan a los tres hermanos, Jilüta, Taypüta y Sullküta, como sintetizando el amplio sentido de la territorialidad, conformado por los tres mundos: *araxpacha, akapacha* y *manqhapacha*.

Así es como cobra importancia el sistema organizativo territorial de los *ayllus* o comunidades de esta región. Son también trascendentales los movimientos políticos indígenas suscitados a lo largo de la historia, como veremos a continuación, aunque sólo sea a grandes rasgos.

1.3. Cuna de revolucionarios indígenas

Sica Sica, además de ser una provincia de mucha importancia, fue también el espacio donde se sintetizó la lucha contra el despotismo y las prácticas coloniales. Así, a fines del siglo XVIII, se constituyó en un importante foco de protestas indígenas liderizadas por Tupak Katari contra el sinnúmero de injusticias de carácter económico, la *mit´a* minera, el reparto forzoso de mercancías, la usurpación de funciones cacicales y los abusos de los funcionarios coloniales mineros, hacendados y otros (Rivera 1993: 45-46; Thomson 1996a). Se estableció una red con otros focos rebeldes, como el de los hermanos Katari del norte de Potosí, e inclusive con los de Tungasuca y Azángaro del Bajo Perú.

La rebelión general de 1780-81, lejos de ser un movimiento "precursor de la independencia" como opina la historiografía tradicional e

incluso Harris y Albó (1986: 56), constituyó un punto alto en la lucha de la sociedad india, tanto por restaurar el orden político, como por reconquistar el tiempo, el espacio y la equidad y la justicia. Si bien acabó en una derrota militar, dio pie a una articulación ideológica, las bases para una futura reformulación del poder político del *ayllu*, y un "presagio de desgracia" para la legitimidad del cacicazgo, apéndice y mediación de poder de la cultura política colonial (Thomson 1996a).

La memoria de Tupak Katari y Bartolina Sisa repercute en Sica Sica permanentemente; así se puede advertir en la conversación sostenida sobre el tema con don Nicanor Apaza:

> Tupak Katari vivió aquí, era maestro cuidador del templo, estaba casado con doña Bartolina Sisa, vivían en la calle segundo Crucero... tenían tienda y vendían coca, y después hicieron la campaña de rebelión, contra los *mistis, q'aras* y contra el corregidor, dicen que mucho *kharirawa* (abusaba) a los jaqis como nosotros; el padre Medina les apoyó en el levantamiento para la liberación, empezó a pelear aquí, y después huyó, y fue capturado en Peñas, y fin de Tupak Katari (Sica Sica, julio 8, 1998).

La expresión *kharirawa* viene de *khariña*, que quiere decir "cortar con algo filo", y puede también entenderse como *kharisiri* o "saca grasa". En términos económicos representa el "extremo de la reciprocidad negativa" (Spedding s.f.), develando la perversidad exaccionaria de la política colonial, que por lo general se encontraba sintetizada en la autoridad del corregidor.

Frente a la aplicación de la Ley de Exvinculación de 1874, que apuntaba a acabar con toda forma de propiedad colectiva, se formó una amplia red de apoderados en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí (ver Fernández 1996: 60).

En 1890, Pablo Zárate es parte de una amplia red de representaciones políticas de markas y *ayllus*, que obedecía a la necesidad de aglutinar fuerzas y uniformar las demandas legales frente al Estado, utilizando sus mismos argumentos jurídicos y espacios de poder, pero sin descartar el uso de la violencia armada. De hecho, ésta se produce en 1899, en confluencia con la guerra civil liberal-conservadora. Entonces, Zárate Willka pasa de ser apoderado general a principal aliado de José Manuel Pando, del bando liberal, que bajo falsas promesas

utiliza al movimiento indígena para lograr una victoria fácil contra los conservadores del sur (Rivera 1991: 604-605; Condarco Morales 1965). Tras la consolidación del proyecto político cholo-mestizo, Zárate fue ejecutado en aplicación a la "ley de fuga" por alzamiento armado (Costa Arduz 1997).

Posteriormente, este movimiento continuará con la lucha legal de los caciques apoderados, recurriendo a los espacios de poder estatal como los tribunales y el parlamento nacional (Nina Qhispi 1932; THOA [1984]1988; Choque 1986; Rivera 1991; Condori Chura/ Ticona 1992).

1.4. El fantasma de las haciendas en la memoria oral

Bajo la hacienda, tanto las autoridades como la tierra fueron atrapados por el verticalismo del patrón, pues fueron reducidos a su mínima expresión. Así, el *jilaqata*[2] y los alcaldes, junto a sus esposas, se encontraron en los límites de la servidumbre, en calidad de *mit'anis* que tenían la obligación de servir en la casa del patrón. En este contexto, la figura de las autoridades entra en total crisis de legitimidad, convirtiéndose en nada más que una bisagra de articulación entre el patrón y los colonos, y en una terminal del despótico poder del patrón. Si el *jilaqata* hacía valer su condición de autoridad, el patrón podía destituirlo o acortar su mandato, mientras que de buen sirviente podía mantener el cargo indefinidamente:

> En la antigua hacienda existía aún la autoridad del *jilaqata* que se nombraba con nuestras propias reglas, pero esta autoridad se fue a vivir a la casa del patrón y desde allí ordenaba que la comunidad prestara servicios en el cuidado de animales, labores agrícolas. Los colonos teníamos que trabajar cuatro días de la semana para el patrón, y dos días para nosotros, a cada uno de nosotros señalaba la cantidad de surcos o de tierras para trabajar. El *jilaqata* y su mujer se trasladaron a la casa del patrón, así por ejemplo, su mujer no tenía tiempo ni para lavarse, andaba sucia y mugrienta (Don Eliodoro Sullkani, Catavi,

[2] La memoria oral de don Primitivo Cachi constata: "Antes había existido siempre los jilaqatas, ahora se está ocupando como secretario de justicia. Había otro, era como apoderado se llamaba alcalde ordinario, también se le decía *jilïr mallku*, estaba siempre en las reuniones, junto con el corregidor. Tenía la función de hacer cumplir la justicia, las demandas y entendía de las fiestas, lluvias, ya no me recuerdo mucho, pero era como el actual secretario general" (Pikiñani, julio 16, 1998).

julio 10, 1998).

El patrón era la autoridad mayor para la resolución de conflictos entre los colonos; sólo en casos de extrema envergadura traspasaba los casos a las autoridades estatales de Sica Sica. Cuentan los excolonos que era normal el uso del poder discrecional del chicote, en directa colaboración con el mayordomo o administrador, para los "maleducados" o "desobedientes", sobre todo para los rebeldes que contradecían las órdenes oficiales.

El mayordomo era la sombra del patrón. Por lo general, era un cholo o mestizo pueblerino que como administrador de la hacienda representaba la mano siniestra del patrón, ejerciendo en ocasiones más violento que él. Es él quien comienza a parasitar las competencias de las autoridades indígenas, para finalmente apropiarse de casi todas ellas:

> Había mayordomo, era nombrado por el patrón... el Mayordomo no usaba ningún poncho, obedecía los mandatos del patrón, era una persona maldita, de cualquier cosa sabía insultarse diciendo "indio larama", él controlaba los trabajos y nos mandaba a trabajar, castigaba de cualquier cosa, era gente de la misma clase del patrón (Don Roberto Quispe, Catavi, julio 10, 1998).

De este modo, la mayor expresión de la ley indígena —el castigo del chicote— se había privatizado en manos del patrón, para imponer el "tiempo del orden". Hasta las mínimas prácticas éticas de protocolo social, como el saludo, habían sido direccionadas en beneficio propio, de manera de colonizar las almas y subordinar las conciencias. Pese a todas las restricciones propias de un sistema social de servidumbre, los colonos mantuvieron la tradición de tener al *jilaqata* como autoridad con competencias sobre los pleitos internos.

Las figuras del patrón y el mayordomo son las que más han calado en la memoria oral, al igual que las famosas "*mit'as* internas", las que implicaban llevar leña, cuidar animales, realizar trabajos forzados que consumían toda la energía y el tiempo. Todo ello nos explica cómo este pueblo tan rico, empujado de este modo a los bordes de la desculturización, perdió algunos acápites de su larga memoria jurídica y política. En estas condiciones, cualquier cosa que pudiera significar liberarse de tal degradación tiene que haber sido bien acogida. Según

la versión oral de don Eusebio Santos, de la comunidad Uxtaya, a ello se debe, en parte, el temprano establecimiento del sindicato en Sica Sica, inmediatamente después de la Reforma Agraria, inicialmente como junta rural:

> El sindicato ha llegado a Uxtaya con Julián Apaza, él había traído al sindicato cuando todavía nosotros estábamos trabajando en los servicios del pongueaje, él ha decretado contra a la hacienda, después inmediatamente nos hemos puesto a pelear contra el patrón; de esa manera hemos entrado en un juicio y nos hemos impuesto por la fuerza, hasta hacer desaparecer, de esa manera el sindicato se ha fundado en la lucha contra el patrón; se llamaba junta rural, a cuya cabeza se encontraba Ricardo Parrado, el secretario era un tal Lanza, él andaba con su fusil. Con mucho sacrificio hemos delineado la política del MNR en esta comunidad, todo para hacer desaparecer al patrón, así ha llegado el sindicato después de 1952 (Don Eusebio Santos, Uxtaya, junio 9, 1999).

Por otro lado, en las comunidades originarias pervivió hasta antes de 1952 el sistema de jilaqaturas, así como las figuras del alcalde ordinario, el cacique y el regidor. Fueron eliminados con la imposición del sindicalismo, bajo el supuesto de que habían colaborado con los *q'aras*. Cuentan en Antipampa que el periodo de sus funciones duraba un año; se recuerda al alcalde ordinario como autoridad jurídica muy estricta y de mayor jerarquía, que administraba justicia acudiendo al poder de la *santa wara: Chalqiyañaw warax jan k'arisinataki, k'arisiriwkax jiwxiriw, ukat arsxañakipini aripintisisa,* "Hay que rendirle cultos y ritos a la vara, haciendo pasar por encima de la vara, para que no se pueda mentir, para encontrar la verdad, porque si mentían podían morir, entonces, había nomás que decir la verdad arrepintiéndose de las faltas (Don Primitivo Flores Chambi, Antipampa, julio 10, 1998).

Finalizado el despotismo de los hacendados, los excolonos se autoconsideraron sobrevivientes y subestimaron a los originarios, considerándolos débiles en la medida en que ellos no habían tenido que sufrir el duro sistema impuesto por los patrones.Por su parte, también los originarios menospreciaron a los excolonos, por no haber tenido la suficiente fortaleza para arrancarse del yugo de los patrones. Es en este sentido que el sindicalismo se perfiló como una posibilidad de conciencia restauradora y un nuevo órgano de defensa de la tierra.

1.5. Uso y tenencia de la tierra

En el presente, el uso y la tenencia de la tierra se encuentran en

una situación problemática, ya que su extensión es insuficiente para mantener a la población de Sica Sica, cerca de veinte mil habitantes. La mayoría de las familias de las comunidades originarias cuentan que sólo tienen entre media y dos hectáreas de tierra, a diferencia de quienes ocupan las exhaciendas, que poseen mayor cantidad. A pesar de esta diferencia, ambas poblaciones señalan como mayor problema la insuficiencia de tierras: "no tenemos tierra como antes"; "cuando yo era chico, sabemos cosechar harta papa, pero ahora ni el tiempo favorece para la producción"; "ya no hay tierras para nuestros hijos, por eso ellos se van a las ciudades y sólo los viejos nos hemos quedado". Esta situación, por demás desesperante, es la causa principal tanto de las incontrolables migraciones como de los conflictos al interior de la comunidad.

No obstante, tanto en las comunidades originarias como en las exhaciendas pervive hasta nuestros días el antiguo modelo del sistema de *aynuqas*, a partir del cual las zonas de pastoreo, así como las tierras de cultivo, están reguladas por el derecho de uso común, reconocido por cada comunidad. En este sentido, ni la propiedad individual, ni la colectiva son contradictorias, pese a la imposición individualista de las brigadas móviles de la Reforma Agraria, que llegaron aquí en la década del setenta. La cantidad de tierras que se posee individualmente depende de la categoría social a la que se pertenece:

> Tenemos *aynuqas* en proindiviso que para el cultivo rota cada cuatro años. En la *aynuqa* tenemos cada uno nuestras propiedades individuales. Los originarios son los que tienen más tierras, por eso se dice que son originarios. El agregado es el que tiene menos tierras, casi la mitad de aquél, pero con el tiempo las tierras de agregados han sido divididas en pequeñas parcelas, que resultan ser actualmente parcelas muy pequeñas. Otros tienen grandes tierras, por eso la gente no tiene la misma cantidad de tierra, todas las familias tienen diferente cantidad de tierra (Don Primitivo Cachi, julio, 1998).

En Sica Sica, las zonas de pastoreo son áreas que deben ser aprovechadas al máximo, a tal punto que ha desaparecido la tradición de dejar pastando a los animales en el rastrojo después de la cosecha. Asimismo, los terrenos de pastoreo han quedado reducidos a las cumbres de los cerros, que se caracterizan por ser los lugares o espacios más escarpados, rocosos y con muy poca vegetación:

> Tenemos lugares de pastoreo en las alturas del cerro porque allí no produce la tierra, a eso, generalmente lo llamamos lugares de pastoreo. Pastan por igual ovejas y vacas, es de uso común. Los lugares de sembradío están en las partes bajas, ahí se produce todo, como papa, quinua, oca, izaño, papa lisa, cebolla, zanahoria. Cada comunidad tiene su lugar de pastoreo, ya sea grande o pequeño (Don Donato Laura, Machaqamarca, julio 16, 1998).

Pese a este panorama, el sistema de *aynuqas* pervive como el principal ordenador en la administración del recurso tierra, debiendo las familias optimizarlo al mayor grado posible. Aquellas comunidades que tienen menor cantidad de tierras suelen circunscribirse a dos tipos de *aynuqas:* de papa y de cebada, denominadas *ch'uqi aynuqa* y *siwar aynuqa.* En mejores condiciones, las comunidades que poseen mayor cantidad de tierras todavía se pueden dar el lujo de destinar tres *aynuqas*, como la comunidad Pikiñani:

> Primeramente comenzamos con el cultivo de la papa, después de cosecharla, se siembra cebada y el siguiente año, se puede cultivar oca o quinua... después de haber cultivado tres años, se tiene que dejar, e irse a otro lugar... hasta que vuelva a este mismo sitio, así termina el ciclo rotativo (Don Mario Apaza, Machaqamarca, julio 14, 1998).

La cantidad de *aynuqas* dentro de las comunidades originarias es menor a las que poseen las comunidades ex haciendas, donde se habla de tener hasta ocho *aynuqas,* en el mejor de los casos.

Debemos resaltar que la tierra parcelada, así como su escasez, son factores que dan lugar a ciertas prácticas. Por ejemplo, no es necesario el despliegue de gran cantidad de mano de obra; de este modo, se observan los tradicionales sistemas de trabajo y cooperación, como el *ayni* y la *mink'a,* y con frecuencia los arriendos o aparcería. Estos últimos se deben al hecho de que gran parte de las familias propietarias transitan entre la ciudad y el campo, prefiriendo entrar en convenio con parientes cercanos u otras familias que no tienen tierras, para que de este modo se trabaje su tierra a cambio de partes de la cosecha. En otros casos se opta por la venta de tierras a miembros de la misma casta familiar u otra personas, generalmente de la comunidad.

Definitivamente, la tenencia de tierras está directamente relacionada con la tradición de comunidad de exhacienda o comunidad originaria. En el primer caso, no existe diferenciación de categorías

sociales, mientras que en las comunidades originarias sí.

1.6. Categorías sociales

La formación de las categorías sociales en Sica Sica obedece a dos procesos distintos. Por una parte, el de los *ayllus* transformados en comunidades, y, por otra, el de los *ayllus* convertidos en haciendas con la expansión del latifundio entre el periodo colonial y republicano.

Con el advenimiento de la Reforma Agraria, y hasta la actualidad, quienes vivieron el segundo proceso adquirieron la identidad de comunidades de exhacienda, existiendo en ellas sólo un reducido grupo de personas que posee mejor y mayor cantidad de tierras. Habría dos razones para la posesión de más tierras o *jach'a uraqini*: el hecho de haber aportado más dinero para la recompra de las tierras al patrón; y el haber recibido recompensa por la incondicionalidad o el cargo que se desempeñaba sirviéndolo. En la actualidad, esta diferencia se ha relativizado con la sucesión hereditaria familiar, aunque ésta a su vez ha hecho que familias numerosas hayan resultado con pocas tierras, y familias con pocos hijos ostenten mayor o igual dimensión de tierras que su generación anterior. Pese a todas estas características, en bloque, los comunarios de exhacienda son considerados por los de tradición de comunidad originaria como los mayores poseedores de tierras.

Al interior de las comunidades originarias de Sica Sica, al igual que en la marka Yaku y los *ayllus* Laymi-Puraka, se han desarrollado las categorías sociales de originarios, agregados y sobrantes, en base a la historicidad del cumplimiento o prestación de servicios impuestos por el Estado:

> Hemos conseguido las tierras con mucho sacrificio. Nuestros abuelos habían conseguido con muchos juicios y pleitos. Antiguamente dice que había un tal Melgarejo, así como un tal Rúa Enríquez, dicen que eran los que nos habían ganado los juicios. Después de ganar nos han querido esclavizar como sirvientes suyos. Para los gastos de los juicios a los recién casados les hacíamos poner un aporte en dinero que entregaban a los *jilaqatas*, y recién podíamos tener acceso a las tierras. Además debíamos ir a prestar los servicios forzados a la marka de Sica Sica, junto con las autoridades y estábamos obligados también pasar las fiestas, que se llamaba "wutu" (Don Ignacio Araníbar, Pikiñani, julio 16, 1998).

Siendo los originarios la categoría social que posee más tierras, cuando se trata de aportes o prestación de servicios, también son los que mayores obligaciones tienen con la comunidad, manteniendo esa tradición de servicio: "Aquí hay muchos hombres originarios pero siguen cumpliendo y no se han olvidado servir a la comunidad, sacar cuotas ni de los trabajos comunales" (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, junio 8, 1999).

Es de advertir que la dinámica de pertenencia a las categorías sociales se complejiza con el crecimiento desproporcionado de la población frente a una misma cantidad de tierra. Así, por ejemplo, en una familia de originarios con tres hijos, ante la dificultad de seguir tablonando la tierra, puede optarse como norma por que el último hijo varón, o *ikiñ thalthapi*, sea el que adquiera la categoría de originario —también denominado *sayiri*. Así, éste reemplaza al padre en todas sus obligaciones y servicios, para de esta manera no perder las implicaciones políticas y de prestigio de la casta familiar, mientras los dos primeros hijos pasan a formar parte de la categoría de agregados. Es así que se practica la ultimogenitura.

De acuerdo al índice de crecimiento de las familias, la categoría de los agregados va en aumento, a diferencia de los originarios que mantienen un número relativamente constante. En cuanto a las obligaciones de prestación de servicios, serán diferenciadas tomando en cuenta la cantidad de tierras que poseen: "Son agregados porque sus abuelos eran flojos. En aquellos tiempos no trabajaban, por eso tienen pocas tierras (Don Telewisivo Mayta, comunidad Villa Esteban Arce, junio 8, 1999).

En esta relación, la categoría social de sobrante está formada por antiguos adscritos a la comunidad y sobre todo por los rebalses de las anteriores categorías; no obstante, también son considerados miembros activos o "personas". Por lo general, su vida económica se basa en la relación jurídica de aparcería o alquiler:

> En esta comunidad no somos iguales, hay gente que tiene más tierras que otras, inclusive hay personas que sólo tienen un surco, especialmente entre los agregados. La categoría de los sobrantes desde antes están acostumbrados a alquilar tierras para su mantenimiento. Estos agregados han venido de otros lados, como de Umala, donde no tienen tierras y viven con su mujer, a veces

> el suegro le regala pequeñas parcelas, pero mayormente viven por el sistema de alquiler. A esos nosotros les llamamos sobrantes. Otra gente, de esta misma categoría, vive rogándose a la gente que tiene más tierras, algunos vienen con muchos ruegos, pidiendo permiso para vivir en la comunidad y que se les admita, a esas personas nosotros les ponemos la condición de que van a "ingresar a la lista", y viven alquilándose la tierra (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, junio 8, 1999).

Son frecuentes los matrimonios uxorilocales, lo que no quiere decir que no existan de tipo virilocal. Todo dependerá de si la familia tiene tierras como para acoger a los hijos que contraigan matrimonio. En cualquier caso, para usufructuar tierras lo primero que se tiene que hacer es "ingresar a la lista". Ello supone asumir el compromiso jurídico de prestar servicios a la comunidad, principalmente en lo que hace a las obligaciones sindicales. Asimismo, manda la tradición que el ejercicio de los cargos de autoridad sea desempeñado por casados, aunque tampoco los solteros están excluidos por efecto de los principios del individualismo sindical, que alimenta la degradación del sistema jurídico indígena:

> El sindicato es elegido por la comunidad y ejerce el cargo por poseer tierras. Los que no tienen tierras no pueden ejercer el cargo. Sólo el varón ejerce el cargo, no su mujer, aunque ella también soporta la pena del cargo. Ahora cualquier soltero, un muchacho, entra también (Don Ignacio Araníbar, Pikiñani, junio 8, 1998).

La condición de las categorías sociales no está directamente relacionada a las instancias de poder, pues los cargos de autoridad pueden ser desempeñados por cualquiera de los comunarios que posea tierras, independientemente de la dimensión de éstas, provenga de comunidades originarias o de exhacienda. Para el caso de los sobrantes, al ejercer los cargos van ganando mayores posibilidades o derechos de preferencia para que los que tienen más tierras se las otorguen en alquiler.

En esta región la tenencia de tierras por herencia siempre le corresponde al varón, pues la mujer es considerada "hija de la gente" o *jaqin jaqipa*, sin derechos, aunque en algunos casos tiene la posibilidad de participar de la relación jurídica de la *sataq'a* de pequeños surcos, pero nunca en la misma dimensión que el varón.

En vida, los padres suelen realizar la división o repartición de bienes como la tierra y el ganado para sus hijos casados a través de un acuerdo oral o *uñtayaña*, que también puede ser respaldado con un documento privado o testamento suscrito en instancias del corregimiento, el juzgado de mínima cuantía o el sindicato. Los documentos son otra forma de adquirir derecho sobre la tierra; son legitimadores o garantía de derechos junto a los acuerdos orales de herencia. También son formas de adquirir derechos el haber trabajado o cultivado la tierra, o el haber prestado servicios a la comunidad, esto es, "estar en la lista del sindicato".

Al mismo tiempo, se observa la continuidad del fenómeno del patriarcalismo colonial impuesto a título de costumbre. Parte de este legado colonial fue el de constreñir los derechos de la mujer a la luz del pensamiento social dominante, que consideraba a los indios americanos como "bestias" o alternativamente como "seres defectuosos" o "irracionales" (De Vittoria 1948; Pagden 1988; Amodio 1993). Una de las consecuencias fue el derecho de primogenitura, por el cual los varones eran privilegiados en la herencia. En el inkanato las reglas de la herencia se habían dado por la descendencia paralela matrilineal y patrilineal (Ziólkowski 1996:186); es decir que los varones heredaban del padre y las mujeres de la madre. Aún se practica esta regla en algunas markas del altiplano boliviano, como en la región de Waqi, donde la herencia de la tierra no se viabiliza por la línea masculina exclusivamente. Los ecos de esta modalidad se pueden percibir notoriamente en la práctica de la herencia de bienes materiales, como en el caso de la sucesión de ponchos, chalinas, varas, arados y otros que se realizan de padres a hijos. Lo mismo sucede con los *awayus*, *taris*, fajas o joyas que van de madres a hijas, una tradición panandina.

En síntesis, la formación de las categorías sociales se encuentra estructurada en directa relación a la tenencia de la tierra. Precisamente sobre estas bases se encuentran asentadas las representaciones de poder sindical, tanto en comunidades de exhacienda como en las originarias.

2. Estructura socio-política y órganos de justicia comunal

Claramente se puede advertir que la implantación del sindicato representó distintos fines. No nos ocuparemos de los objetivos estric-

tamente político-partidarios, sino más bien de la gran alternativa que constituyó para las comunidades: "El nueve de abril no ha perdonado a nadie sino que se ha obligado a todos los pobladores formar sindicato, mientras tanto existían *jilaqatas* en todas las comunidades y el sindicato se ha impuesto para que exista respeto al gobierno, porque era una imposición" (Don Alberto Mamani, comunidad Waraqu, mayo 19, 1999).

Inmediatamente, las autoridades indígenas fueron reemplazadas por la organización de los sindicatos agrarios, aboliendo todo el entramado de prestación de servicios gratuitos y reconociendo jurídicamente su institucionalización a través del Artículo 132 de la Ley Fundamental de Reforma Agraria[3].

De esta manera, el sindicato se convirtió en un eslabón de relacionamiento entre el Estado y las comunidades, con la consiguiente sujeción de los poderes indígenas al aparato estatal, base del poder político ideológico dominante. El Estado desarrolló una política de dominio social sobre espacios anteriormente no controlados, lo que determinó que los comunarios estuvieran más involucrados en todo lo que sucediera en las esferas del poder estatal. Así lo refleja el siguiente testimonio, que nos habla de la época de los golpes de Estado, conocidos como "bulla, bulla":

> Las comunidades se manejaban a través de *jilaqatas* con todas las costumbres y trabajos locales. Esta costumbre existió hasta 1964, en que se produjo una revuelta cuando Barrientos se rebeló contra su propio jefe, que era Víctor Paz Estenssoro. Pasaron muchas cosas en la ciudad de La Paz, a eso se llama bulla bulla y a la gente de la ciudad no le interesó. Y menos aún a la gente del campo no le importaba la bulla bulla, los del sindicato estaban muy mal parados porque había desaparecido su máximo jefe, Víctor Paz Estenssoro, iban a cambiar de jefe. En este tiempo yo estaba en las filas del sindicato, no como político, sino como dirigente sindical. Querían cobrarnos impuestos rurales que se llamaban "predial rústico" y Barrientos estaba a favor de que se pagaran estos impuestos, el sindicato se paró en contra de estos impuestos, así como las otras comunidades. Pero los sindicatos prefirieron disimular en vez de defender los intereses de la comunidad (*Ibid.*).

[3] El texto de la ley reza: "Se reconoce la organización sindical campesina, como un medio de defensa de los derechos de sus miembros y de la conservación de las conquistas sociales. Los sindicatos campesinos intervendrán en la ejecución de la Reforma Agraria. Pueden ser independientes o afiliarse a organismos centrales".

En un principio, a través del sindicalismo se proyectó la sombra de las leyes bolivianas, un modelo de modernidad que el nacionalismo intentaba llevar a la masa indígena, remozando las consabidas prácticas coloniales. En el fondo las comunidades seguían siendo consideradas espacios caóticos, faltos de disciplina y organización. Se introdujo la tradición de las actas, asumida como una alternativa para preservar la memoria jurídica y política de la comunidad, así como las prácticas del *llunk'erio,* el prebendalismo y las multas económicas, que sustituyeron en gran parte a las antiguas sanciones —como los chicotazos, entre otros.

Pese a que el sindicato tuvo características liberadoras respecto al régimen oligárquico de las haciendas, sus efectos, más que hacerlo desaparecer, dieron ciertos matices al fenómeno. Lo que antes había sido la sumisión a la oligarquía, ahora era al "partido político", mucho más elaborado y maquillado.

El criollo-mestizo que vivía en el corazón mismo de la marka no fue incorporado al sindicato, pero al emigrar a la ciudad y subsumirse en los aparatos de poder político ocupando carteras de gobierno, con más fuerza pudo ejercer control y dominación sobre las comunidades, ya desde las mismas estructuras estatales: "siguen los saboteadores y también siguen los compañeros campesinos y… otras provincias quedaron engañadas y otros compañeros están arreglados. Los cholos, siguen aburridos con los campesinos" (Libro de Actas, subcentral, prov. Aroma, 1954/1963: 167).

Se empiezan a advertir ciertas anomalías, como el individualismo o el panegirismo sindical, que promueve lo formal de la organización —como la puntualidad y la asistencia— para exaltar la magnificencia política del MNR. Igualmente se da apoyo incondicional a resoluciones en favor del gobierno, no relevantes a la realidad de las comunidades. Éstas buscan garantizar el derecho propietario que todavía se encontraba en el plano retórico y ambiguo de las leyes. Muestra de esta política de remozamiento es la siguiente acta, que transparenta una nueva forma de autoritarismo: "La sanción a los inasistentes, será bolivianos 500 y atrasados 100, en caso de que infringieren la presente, serán transferidos ante las autoridades superiores, la comisión a su

costa, la sanción duplicando" (*Ibid.*:5).

Frente a este panorama, en la década de los sesenta los comunarios comienzan a cuestionar las sanciones y las cuotas sindicales, que develan la drasticidad del nuevo sistema:

> ...en vista de no haber tenido ninguna ayuda de gobierno a estas alturas, ingresaron varios compañeros... y otros elementos de sus bases, precisamente debiendo aclarar las demandas sindicales, especialmente sobre las exageraciones de multas que indica 130.000 bolivianos. Los dos compañeros se expresaron más bien contra el que ha pagado esa suma de 130.000 bolivianos, inclusive trayendo el libro de actas del Corregimiento en el que dice la pena de sanción 500.000 bolivianos, siendo muy concreto de que lo que dice el compañero damnificado es un antisindicalista acostumbrado siempre a andar pisoteando el sindicalismo y asimismo, se le preguntó al compañero Epifanio Nina, quien había pagado 130.000 bolivianos, también se le llamó al compañero Intendente para que informe su cometido, quien informó bien detallado al respecto. Más bien había considerado desde luego, al indicado compañero, se le recomienda para que en lo posterior que no sea así, desobediente. Terminando ésta... (*Ibid.*: 123-124).

Además de las perversidades que se estaban produciendo, se percibe un vacío de autoridad en la comunidad. El sindicato sólo se circunscribía a intereses externos, no a la resolución de conflictos internos, que era de lo que debía ocuparse como toda autoridad en la concepción comunaria. Se trata de un fenómeno común en los sindicatos agrarios en la época, por lo que los comunarios empiezan a reclamar ayuda a la subcentral. A través del extracto de una acta, vemos cómo la comunidad obliga a que el sindicato tome cartas en el asunto:

> Un compañero de Pata Huaca pidió la palabra haciendo una denuncia de que en lo posterior no se permita hacer casar a los menores de edad, que actualmente tomó matrimonio un niño de trece años de edad con una joven de quince años de edad (*Ibid.*: 129).

En la frase "que en lo posterior no se permita hacer casar a los menores de edad" subyace la idea de que las autoridades sindicales se encuentran más concentradas en la vida política estatal, muy alejada de la realidad del gobierno comunal. Existe de este modo una crisis entre la asamblea general, que es la máxima instancia de poder de la comunidad, y el sindicato agrario, que intenta ponerse por encima de ella. En el proceso, este fenómeno fue controlado por la tradición y

supremacía de la asamblea; sólo de esta manera se pueden entender las protestas contra el programa de imposiciones tributarias:

> En aquel tiempo hubo un profesor sindicalista de Pacajes quien dijo al Presidente de la República que las comunidades originarias no pueden pagar el impuesto predial rústico, tal vez las ex haciendas podían hacerlo, pero no así las comunidades originarias porque nos ha costado harto dinero, las hemos comprado desde la Corona de España de Carlos V (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, mayo 19, 1999).

Pese al discurso de justicia e igualdad que perfilaban las leyes y la política nacionalista, se iba descubriendo su doble moral en la amenaza de las imposiciones tributarias, fantasma histórico que siempre ha rondado a las comunidades. Así informa el siguiente testimonio:

> Cuando vino la revolución de 1952 la gente del campo pensaba que los *q´aras* eran nuestros enemigos, y así había sido, verdaderamente habían sido nuestros enemigos. De Sica Sica se han ido a la ciudad porque el sindicalismo los estaba dominando. A raíz de eso se metieron en la política, ahora ellos son las autoridades políticas, se han metido en el MNR o en otros partidos, están dentro de la prefectura. De esa manera nos siguen dominando y controlando y el corregidor es como su muchacho, igual que el subprefecto. Después del gobierno de Torres vino el del general Bánzer, el que nos ha apretado por siete años pero sin imponernos el impuesto agropecuario o el predial rústico... (*Ibid.*).

La utilización del sindicato para legitimar intereses políticos de la nueva clase dominante ya se había hecho tradición, y la extrema expresión de ello fue la imposición del Pacto Militar Campesino, que intentaba subyugar al campesinado boliviano desde el militarismo emergente, cerrándole toda opción política. La insostenibilidad de esta situación estructuró un poder sindical paralelo, creado desde las esferas sindicales más críticas, y cuyo principal artífice en Sica Sica fue Genaro Flores. Se formó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), movimiento político-sindical democrático integrado por residentes de primera generación y algunos intelectuales indios como Macabeo Chila y Raimundo Tambo (Rivera 1986b: 118; Ticona *et.al*. 1995: 40), que utilizó como ideología política engranadora de la población *qhichwa-aymara* la memoria de la rebelión de Tupak Katari, hasta consolidar el katarismo como una opción política:

> Por eso Genaro Flores conformó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, por su parte, el gobierno tenía la Confederación de Trabajadores Campesinos de Bolivia, que era totalmente diferente, estaba manejado por otros dirigentes allegados al gobierno y funcionaba en el Ministerio de Agricultura. Mientras tanto, la de Genaro Flores funcionaba en el seno de la COB y para entonces Juan Lechín era su secretario ejecutivo. Pero en la COB no nos quisieron reconocer, porque decía que los campesinos no son trabajadores asalariados, puede que sean trabajadores eventuales, pero no tienen sueldo. En ese tiempo no nos dábamos cuenta de lo que estaban diciendo ni de lo que estábamos haciendo, porque no había intercambio de ideas con otras comunidades originarias de otras provincias, como Carangas, Pacajes, Umasuyos, Los Andes, con quienes estábamos cada uno por su lado (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, mayo 10, 1999).

Dado este proceso, el sindicato fue bastante funcional para quitarse de encima la prepotencia de las autoridades pueblerinas, constituyéndose en un puente de relacionamiento con el Estado. Al mismo tiempo, sufrió un proceso de comunalización, y en la actualidad ya no es el mismo, principalmente a nivel de los sindicatos de base:

> El sindicato está perdiendo vigencia día a día, porque es muy estático. Por ejemplo, el ejecutivo de la provincia Aroma es un profesor que nada sabe de agricultura, él sabe de la educación y de los alumnos, debería estar dirigiendo a los docentes, a los profesores y no a la gente campesina. El sindicato no tiene ni pies ni cabeza, no hay ni comienzo ni fin, la gente día a día está defraudada y va perdiendo cada vez más fuerzas. El sindicato está manejado por la política y no tiene poder. Muchas cosas han sucedido y el sindicalismo no nos ha defendido, por eso ahora está en peligro de perderse. En cambio, para los trabajadores asalariados, los fabriles y constructores, siguen siendo una organización importante (*Ibid.*).

Esta breve visita al sindicalismo en Sica Sica nos lleva a concluir que ni siquiera con la formación del "sindicato independiente" —con la creación del CSUTCB— logró éste zafarse de los lazos con los partidos políticos, pues si bien se desligó del MNR y del control militar, no fue así con los partidos políticos de izquierda. Éstos inmediatamente utilizaron el pacto de sumisión para atraparlo en la misma camisa de fuerza de antes, representando los propios intereses, no así los verdaderos intereses político-sociales de los indígenas y campesinos. Enarbolando la bandera del indigenismo o campesinismo, proyectaron estos partidos sus propios intereses políticos hacia las comunidades o *ayllus*, en la misma lógica de control político que en los primeros tiempos. Sólo en esta perspectiva podemos explicarnos el cambio

de posición del propio Genaro Flores, quien después de haber sido destronado de la dirección de la CSUTCB por intereses partidarios de izquierda, retorna a su comunidad de Antipampa con la tarea de la reconstitución de autoridades originarias.

En definitiva, el proceso histórico de Sica Sica, nos muestra de manera particular distintas etapas de la lucha política anticolonial. Se originaron allí trascendentales movimientos indígenas, además de dinámicas a través de las cuales el faccionalismo estatal ha sido recomunalizado, desarticulando los pervivientes poderes de tinte oligárquico anclados en la marka. Este panorama conduce a plantearse preguntas como: ¿cuánto de su sistema jurídico de *ayllu* aún pervive?; ¿bajo qué elementos se configuran las actuales nociones de su sistema normativo?; ¿cómo se encuentra concebida la idea de justicia?.

2.1. Estructura de autoridades: La recomunalización del sindicato

La estructura de los sindicatos agrarios de Sica Sica, bajo el modelo del estatuto orgánico de la Federación Departamental, está conformada por secretarías[4], aunque las comunidades no necesariamente mantienen todas las carteras, adaptándolas al número de sus habitantes. Por lo general, son nombradas las siguientes secretarías: general, de relaciones, de actas, de hacienda, de educación, de deportes, de vialidad, de ganadería, de agricultura, de justicia y vocales; pero ya en la cotidianidad sólo funcionan la secretaría general, la de justicia y la de ganadería y agricultura.

Así como las esferas de organización sindical supracomunal se esforzaron por mantener viva la importancia del sindicato desde la distancia, las comunidades, conscientes de que el sindicato era la única opción para revertir la política colonial o neocolonial, paulatinamente lo fueron recomunalizando, reformulando los principios originales

---

[4] El actual estatuto orgánico de la Federación Departamental está compuesto por las siguientes secretarías: ejecutiva, general, de relaciones, de actas, de hacienda, de organización, de prensa y propaganda, de conflictos, de educación y cultura, de deportes y juventud, de capacitación sindical, de salud y previsión social, de transporte y vialidad, de derechos humanos, de relaciones y organización de las mujeres campesinas, de electrificación rural, de cooperativas, de defensa y producción de la hoja de coca, de organización de naciones originarias; además están el delegado a la COD, el porta wiphala, y los vocales.

de sus esquemas políticos, jurídicos y organizativos. Se conoce este proceso como *kutirpayaña*, y también puede leerse como una praxis descolonizadora de los terminales del sindicalismo como tal:

> Cuando yo estaba de sindicato me pasaron una demanda para arreglar un asunto, en el que uno de los demandantes decía que la Constitución Política del Estado nos ampara, el otro decía que también a él le amparaba, había una desorientación de la gente y el sindicato no podía hacer nada y no podía hacer justicia. Para mí, el sindicato debería perderse, porque en vano el sindicato hace pliegos petitorios pero no hace nada. Además existe una corrupción social, sindical y política (*Ibid.*).

En otras palabras, si bien la comunidad ha aceptado el sistema de autoridades sindicales, se ha esforzado por mantener, al menos en parte, sus antiguas normas protocolares, apropiándose de algunas carteras sindicales para que desempeñen las funciones del gobierno comunal. Únicamente así se puede explicar el funcionamiento de sólo tres de las tantas secretarías, pues las demás casi siempre permanecen inactivas.

Parte de esta transfiguración es la creación de una secretaría de justicia, que originalmente no existía en las estructuras organizativas del sindicalismo. No ha sido creada orgánicamente, sino que existe de facto. Es de vital importancia en el cotidiano accionar de la comunidad, cual una instancia ejecutiva de administración de justicia. Los setenta y ocho sindicatos agrarios de Sica Sica, agrupados en nueve subcentrales[5], son parte de ese proceso de liberación del rancio poder pueblerino, una forma de romper la hegemonía política y quitarse de encima el peso y el control de las autoridades mestizas. Se utilizan para ello los mismos paradigmas de organización estatal, como, por ejemplo, el sindicato o la cantonización. En un proceso por demás generalizado en el altiplano boliviano, que alguna literatura antropológica trata como un mero proceso de faccionalismo y atomización de las comunidades o *ayllus* (Ticona *et.al*. 1995). Desde sus inicios, la fiebre de organización sindicalera en las comunidades tuvo el propósito de reconstitución de poderes indígenas y de participación en los dominios estatales. De esta manera, el sindicato se perfiló como una opción de

---

[5] Las nueve subcentrales están en: Chijmuni, Machaqamarca, Lahuachaca, Belén, Konani, Jarüma, Cajani, Achaya y Tauca.

reconocimiento y legitimidad jurídico-política de las comunidades y también como una vía para el restablecimiento de la comunicación con el Estado y la sociedad civil, que había sido truncada desde la fundación de la república.

2.2. Nombramiento y cambio de autoridades

El nombramiento de las autoridades se encuentra supeditado al ideal de referencia de las antiguas normas de la comunidad. En este sentido, existe directa sintonía entre la posesión de tierras y el servicio de cargos, como principio eje que no sólo garantiza la continuidad de los derechos de la tenencia de tierras, sino que también otorga distintas facultades, como el status de "*jaqi* calificado":

> Como originarios defendemos a la persona, que tiene derecho a vivir diez, veinte, treinta o más años, nadie le puede quitar ni transferir sus tierras a otra persona, siempre y cuando respete las normas y siga sirviendo a la comunidad con sus cuotas, trabajos y servicios. Se reconocen sus derechos, las autoridades hacen por terreno y cuando alguien no hace la autoridad nos llama, así por ejemplo, a mí me han llamado después de diez años y un día me han agarrado y me han obligado a ejercer el cargo en la comunidad, porque el cargo lleva el sayañero. Los servicios de autoridad tienen que ejercerse, si el varón no puede terminarlo, la señora tiene que continuarlo o si no el hijo mayor debe completar el tiempo del cargo, porque está agarrando la tierra. A eso nosotros llamamos "cullara" (collar) (Don Telewisivo Mayta, Villa Esteban Arce, mayo 19, 1999).

En este sentido, según los parámetros del *thakhi* sindical, nominalmente la persona debe estar casada, haber empezado ejerciendo funciones de alcalde de campo y haber cumplido la pasantía de prestes o *jisk'a fiestas*. Asimismo, en este *thakhi* sí tienen cabida jóvenes que se destacan entre el resto, pero para su nombramiento no pasan por la legitimación ritual, no se someten a la validación colectiva ético-moral, como tampoco a la necesidad de pertenecer a cierta categoría social. En época de cambio de autoridades, no rige el sistema de cambios parciales, al modo de las autoridades originarias de la marka Yaku o del *ayllu* Laymi-Puraka, sino que todas salen y entran en la misma fecha.

Por las posibles implicaciones de estos hechos, como mecanismo de control, se ha optado por la reducción del tiempo de ejercicio de los cargos, como en el Centro Belén, donde la gestión de las autoridades solamente dura seis meses. El argumento es evitar la "revancha" o abuso del poder, aunque hay casos en que los cargos se ejercen durante

un año. De otra parte, el sindicato ha hecho desaparecer el respeto del que siempre han gozado las *mama t´allas*, pues se ha disminuido considerablemente el acceso de la mujer a la política:

> La mujer no podría tener fuerza en la administración de justicia, tampoco tiene el razonamiento ni las ideas como para entrar a este campo por su falta de educación. Acá, sólo el varón hace el servicio de autoridad, la mujer sólo es una acompañante que se ocupa de llevar la merienda y dice a las visitas no está aquí, va a llegar mañana, vuélvase mañana diciendo, no está obligada a suplir al varón. No puede administrar justicia ni tampoco la mujer del *jilaqata* ni la del secretario de justicia, no es costumbre ni tradición que la mujer resuelva conflictos (Don Ramón Apaza, comunidad Kullu Uma, junio 8, 1999).

De este modo, aunque en el plano formal se lo proclama, en la práctica el dualismo de la pareja desaparece. En todas las instancias, sólo brilla la figura del varón. La esposa lo acompaña circunstancialmente en algunos acontecimientos sociales, como las fiestas, pero únicamente como esposa y en ningún momento como autoridad. El secretario de justicia es una excepción: por haber asumido la figura del antiguo *jilaqata*, su esposa se conduce como *t'alla* y participa activamente en las acciones rituales y las fiestas.

La elección de las nuevas autoridades, conocida también como *utt'ayaña* —"hacer sentar" o "dar el cargo público a alguien"— se realiza por aclamación o mediante escrutinio de mayoría simple en la asamblea comunal, que se efectúa con semanas o un mes de anticipación para el traspaso de mando.

El ritual de cambio de autoridades es parte del proceso de recomunalización: es una forma tradicional de legitimar a las autoridades. En Sica Sica, este acontecimiento se inicia con un protocolo social, que consiste en que las autoridades salientes entregan la *t'inka* a las entrantes, simbolizando el traspaso de poder. De este modo, el encargado de la subcentral posesiona a las autoridades sindicales y a sus respectivas carteras, a excepción del secretario justicia y alcaldes de campo, que son posesionados por el nuevo secretario general, quien a su vez habrá de entregar otra *t'inka*. Ésta es una manera de distinguir lo propio del sistema sindical de lo que es de la tradición comunaria, para de este modo establecer su adscripción y el empalme entre ambos.

En un momento muy importante, consecutivo a la posesión oficial, tanto el secretario general, como el secretario de justicia y el alcalde de campo, guiados por un "pasado", proceden a la *utt'asiña* para tomar posesión de su oficina, despacho o *kawiltu uta*. Este recinto está ubicado en una habitación de sus propias casas; se trata de un espacio que resume el espectro político y jurídico, al constituirse también en una especie de tribunal de justicia. En él se encuentra una mesa, conocida como "mesa sagrada", sobre la que se halla —además de la coca, el vino y el alcohol— un *q'ipi* de *awayu*, que contiene *illas* de los principales productos agrícolas y ganaderos, elementos espirituales que se caracterizan por sus sagrados nombres rituales. Así, la cebada se conoce como *qulqiwara*; la papa amarga como *liki turu*; la papa dulce como *q'ini dulce*; la quinua como *chuquma*; la *qañawa* como *María Aytima*; la llama macho como *ama awki*; la llama hembra como *palqa tayka*; la oveja hembra como *mestiza*; la oveja macho como *wiraxucha*; el toro como *arador awki*; la vaca como *ch'uru tanqani*; el burro como "romerito" o *qullu kayuni*.

Todo este acto sugiere que estas tres secretarías son la autoridad real de las comunidad y que las demás simplemente son simbolismos de relleno; una forma de justificación ante el mundo exterior, fungiendo en la práctica de meros auxilios circunstanciales.

Casi ninguna secretaría, incluidos los vocales, tiene funciones permanentes. Se las percibe como auxiliares de las autoridades, o como sustitutos de algún cargo en acefalía. Por lo general, están encargadas de convocar a las reuniones y asambleas, así como de preparar los "arcos"[6] para las visitas de autoridades y asistir a las marchas o manifestaciones. En este sentido, el secretario de relaciones puede reemplazar al secretario general, pero no con total potestad, pues sólo llega a conocer las demandas sin atribuciones de resolución.

Asimismo, en la mayoría de las comunidades el secretario de

---

6 De manera tradicional, los arcos se preparan para eventos importantes y trascendentales. Un arco común consiste en atravesar la vía principal, por donde van a pasar las autoridades, con *awayus* cosidos, sostenidos por dos palos, a modo de pancarta. El *awayu* lleva la decoración más diversa y contrastante: desde piezas de plata, espejos, muñecas, animales —sobre todo quirquinchos—, hasta carros, camiones y otras miniaturas.

actas se ocupa de redactar las actas correspondientes a cada asamblea. En su ausencia, lo hace el propio secretario general o alguna persona delegada. El de hacienda se ocupa de cobrar cuotas, ya sea regulares o excepcionales, pero sin capacidad de administración, competencia, por lo general, del secretario general o de justicia. La secretaría de deportes sólo es un cargo nominal, ya que la comunidad tiene su propio programa y organización a través de clubes deportivos. Por su parte, las funciones de vialidad son asumidas por el secretario general, quien, ocasionalmente, encabeza una especie de comité encargado de las partes más protocolares del recibimiento de visitas de autoridades estatales. Tratándose de los sindicatos alejados del camino carretero, esta misma autoridad coadyuva en el cumplimiento de servicios de prestación vial[7], citando a los comunarios y solventando coca y alcohol para los trabajos.

El secretario de educación, a diferencia de los anteriormente citados, asume la figura de los antiguos alcaldes escolares, estando sus funciones estrechamente vinculadas a la gestión escolar: debe levantar lista de los niños en edad de asistir a la escuela y garantizar su inscripción; se encarga de la búsqueda de profesores, a los que instala y provee de lo esencial; asiste a los "lunes cívicos" y coadyuva en los actos de las principales fiestas cívicas patrias, organizados por los miembros de la escuela. Igualmente, es su obligación llevar el programa de desayuno escolar.

Definitivamente, el sindicato se resume en tres cargos, cuyos responsables mantienen una estructura triádica de formación durante los eventos formales u oficiales: el secretario general se ubica en la parte central; a su derecha el secretario de justicia; y a su izquierda el secretario de agricultura y ganadería o alcalde de campo —cada uno al lado de su esposa. Es ésta la representación del poder en los actos públicos; en ella se rompe con una regla tradicional de protocolo, pues las esposas de los dirigentes ya no se encuentran agrupadas en otra *tama* o grupo. Lo más notable es el acomodo de la estructura sindical a los moldes comunales propios.

---

[7] Es un servicio obligatorio al Estado que toda la población debe cumplir. Es el pago de un impuesto por el uso de la carretera y caminos, que los habitantes rurales prefieren pagar con trabajo.

2.2.1. Parlamento de pelados

El sindicato no sólo fue el implante de una estructura exógena en medio de las comunidades, sino que trajo otro *pachakuti*. Junto al sentimiento de la vergüenza, implicó un borrón sin precedentes del simbolismo de la autóctona vestimenta de poder, desechando el uso del poncho, la chalina, la *ch'uspa*, la *santa wara*, el chicote, el *awayu*, entre otros, por considerarlos antiguos y anacrónicos. Quedó, en consecuencia, un sistema de autoridades "desnudo", o *q'ara, lluchsuta*. De este proceso existen un sinnúmero de experiencias que los sicasiqueños cuentan en tono de burla e ironía: en aquel tiempo los sindicalistas, tanto en términos formales como mediante la mofa y el abucheo, obligaron a las autoridades en función a olvidar sus antiguas costumbres, calificándolas propias del tiempo de salvajismo, de "chunchus". De allí proviene la frase "parlamento de pelados", la que denota la pérdida de coraje e inmunidad jurídica. Sin embargo, aquel sindicato se fue mezclando con la añeja organización comunal, quedando más compleja y también más matizada y cercana a la comunidad. Lejos de ser un simple transplante:

> El sindicato opera como el antiguo *jilaqata*. Antes tenía derecho, él era el que gobernaba. Ahora el sindicato está en su reemplazo, tiene los mismos derechos de manejar y gobernar a la gente. Antes había un mestizo de nombre Gróver Gómez, él es el que ha quitado el uso del poncho, chicote, la chalina, les hacía avergonzar constantemente; ahora el sindicato usa chicote y chalina, para que la gente tenga respeto y miedo (Don Ignacio Araníbar, Pikiñani, julio, 1998).

Eliminar la simbología de autoridad no sólo significó el hecho como tal, sino también la pérdida del coraje de autoridad o *qamasa*, un importante elemento para el ejercicio del poder, que, junto al uso ceremonial de la coca y el alcohol, conforma la identidad de las autoridades, además de ser una bisagra de comunicación con otros mundos.

En los últimos tiempos, se puede notar un proceso de recuperación de algunos símbolos de poder, como la chalina y el sombrero de fieltro, que son utilizados como distintivo primordial de todas las carteras en ejercicio. Del conjunto de las secretarías, únicamente el secretario de justicia ha recuperado integralmente la antigua simbología de autoridad: poncho, sombrero, *lluch´u*, chalina o *rimanasu*.

Se entiende a esta última como: "una insignia que otorga un grado superior", *chalinax grado supiryuraw ukax jaqxatt'asiña* (Don Primitivo Chambi, Antipampa, junio 10, 1998).

Particularmente en la comunidad Antipampa se ha retornado al uso de la *santa wara*, el símbolo máximo de la ley comunaria. A través de ella se recupera el espíritu o ánimo de la justicia que en algún momento se había perdido y que hoy vuelve a cumplir sus funciones originales —como cuando alguien pierde su *ajayu* adolece del quebranto de su personalidad, y para normalizarla está obligado a su restitución, llamando el *ajayu* perdido. Así, la *santa wara* representa el regreso de aquella identidad jurídica comunaria, que se vuelve a asumir y ejercer como lo que siempre fue. A criterio de don Primitivo Chambi: *waraw chillqiyaña, k'arisirikasti jiwxiriwa, ukat arsxañapataki*, "los encausados tienen que pasar por encima de la vara, los mentirosos ya mueren y por eso están obligados a decir la verdad" (*Ibid.*).

El chicote representa autoridad y respeto, tanto para aquellos que lo usan como para los que no; por ello, don Primitivo Chambi considera: *chikutimp yatiyaña ukat ukamp asxarayaña*, "con el chicote se enseña, sirve para intimidar o controlar" (*Ibid.*).

La *ch'uspa,* junto a la coca, es un elemento íntimamente relacionado al bienestar social. En su sentido jurídico se asume como un artificio ético-moral de la ley, simbolizando autoridad, respeto y afecto a la vez:

> La ch'uspa lleva el cariño de las autoridades, en ella se encuentra lo dulce de la coca, que representa la buena palabra. En la cultura aymara la coca siempre precede a las palabras de las autoridades. En otras palabras, la chuspa representa el cariño, con ella se hace el arreglo entre las partes en un conflicto, es la que roba el corazón, para nosotros representa la hermandad (*Ibid.*, agosto 10, 1998).

Entre los símbolos de justicia, también se porta el bulto o *q'ipi*, que es donde el *jilaqata* lleva cargada la "lista personas". En la misma lógica que los antiguos caciques apoderados, que cargaban los *nayra títulos*, hoy las autoridades transformadas llevan un cuaderno o libro de actas, donde se encuentra registrado el número de habitantes, de nacimientos, de defunciones, así como los procesos jurídicos, económicos y otros, de la población bajo su jurisdicción. Dentro del *q'ipi*

Dos modelos de autoridades en Sica Sica: el secretario general, que representa el horizonte civilizatorio, y el *jilaqata*, que representa el poder de la larga historia.

Posesión de autoridades en el espíritu de la ley estatal.

también se lleva el *tari*, que contiene las "bendiciones" y las *p'axi mama* o *illas*, que son la fuente espiritual de la economía. En el caso del secretario general y las demás secretarías, bajo el brazo llevan el portafolios, que tiene casi las mismas características del *q'ipi*, además de los infaltables tampón y sello.

2.3. Competencias jurídicas de las autoridades

Las competencias de las autoridades se encuentran supeditadas a la jurisdicción de la asamblea comunal, como máxima instancia de poder político, e inclusive jurídico; lo que quiere decir que es el primer órgano en jerarquía, con plena potestad de vigilar la gestión del conjunto de autoridades. La directiva sindical es el segundo órgano, encargada de ejecutar la voluntad de la asamblea. Ésta es el ámbito en el que se realiza el hecho político, que tiene que ver con la representación respecto al mundo exterior, y el hecho jurídico, ligado al interior de la comunidad. En el presente acápite nos concentraremos en estos dos elementos.

2.3.1. Atribuciones externas

El secretario general es la figura de representación y comunicación con el mundo externo a la comunidad, el que directamente articula la comunidad con los niveles de la subcentral, central, provincial y con las demás instancias del gremio. Parte de sus funciones es asistir a los congresos y demás eventos sindicales. Se puede decir que es una especie de contextualizador del panorama político social y económico del país en general, debiendo comunicar a su comunidad la información recibida, así como llevar información de la comunidad. Asimismo, es el que vincula la comunidad con los niveles estatales y no estatales. Para tener un efecto de contundencia, moviliza a las secretarías o gente de base, sobre todo para la concreción de programas de desarrollo agropecuario, educativo y otros. Sus habituales espacios de acción suelen ser las oficinas de la prefectura y de la alcaldía municipal, donde intenta reivindicar las demandas de la comunidad.

Por otra parte, se ocupa del cobro del "impuesto rústico" y su cancelación en las respectivas instancias de tributación de la ciudad de La Paz. A pesar de que este impuesto ha sido suspendido, los comuna-

rios de Sica Sica lo siguen pagando; lo asumen como la única manera de asegurar su derecho propietario sobre las tierras, y de evitar que el Estado las expropie argumentando deudas de impuestos:

> Tenemos la costumbre de cobrar la tasa a través del sindicato, que se encarga de las fechas del cobro y después lleva a La Paz para su cancelación. Se descarga con los recibos donde aparecen todos los nombres de los que han aportado. Seguimos pagando las tasas porque no somos comunidad de exhacienda. Cada uno paga de cinco a seis bolivianos cada año. El gobierno dice que el que tiene terrenos pequeños no paga y el que los tiene en Yungas tiene que pagar, los de Santa Cruz tienen que pagar más porque allí tienen grandes terrenos, en cambio los de aquí son pequeños, inclusive hay gente que sólo tiene pequeñas parcelas, otros tienen una hectárea, otros cuarta hectárea y así sucesivamente, aun siendo así, nosotros sagradamente seguimos llevando nuestros aportes (Don Tiburcio Aduviri y Vicente Flores, Chiqa Belén, julio 9, 1998).

Podemos decir que en este nivel, el sindicato cumple una representación política y comunicativa, casi íntegramente desempeñada por el secretario general, quien debe invertir gran parte de su tiempo en estas gestiones.

2.3.2. Atribuciones internas

A nivel interno, las autoridades se asumen como un gobierno comunal, cuyas atribuciones y competencias se circunscriben a los ámbitos político, administrativo, organizativo, económico, ritual y, sobre todo jurídico. Este gobierno está encabezado por el secretario general, por lo que sus funciones son duales.

2.3.2.1. Obligaciones de protocolo

Como parte de la cultura aymara y pese a sus debacles, Sica Sica mantiene la tradición formal en la generalidad de sus actividades. Su reglamentado marco ceremonial justamente sirve para autorizar, desautorizar y custodiar, tanto las actuaciones trascendentes como las intrascendentes. En este contexto, el secretario general, el *jilaqata* y el alcalde de campo, como "padres de la comunidad" (no tanto en el sentido biológico, sino político), están obligados al despliegue de las reglas protocolares. Éstas se manifiestan en el uso de la *t'inka* o *parawina* y la coca, preferentemente en los acontecimientos sociales y rituales, como los matrimonios, prestes, cambio de aguas y otros, que

serán tratados con mayor especificidad más adelante. De otro lado, están prohibidos de asistir a los funerales, porque ello significaría que la comunidad va a asistir a su propio entierro.

En el campo estrictamente político-administrativo, como las asambleas generales o reunión de la junta de autoridades, su sola presencia es un acto de protocolo, ya que es una forma de legitimar y legalizar el acto mismo y también las resoluciones que se vayan a tomar.

2.3.2.2. Obligaciones rituales

En Sica Sica, el cumplimiento de los rituales ha sido reivindicado y asumido como parte de las funciones del sindicato. Si el año ha tenido una próspera producción agrícola o ganadera, se asumirá que las autoridades han cumplido con el mundo sobrenatural de las deidades y la Pachamama. Los rituales cumplen un papel de eslabón entre el mundo sobrenatural y el natural, lo que quiere decir que la práctica jurídica o política no se encuentra desligada de la religión. Por el contrario, están a tal punto imbricadas, que lo que suceda en un lado automáticamente afectará al otro. El mundo material encuentra su sentido en cuanto que existe otro inmaterial y viceversa; y si las relaciones entre mundos no son correctas, la consecuencia será el advenimiento de épocas malas o catástrofes. Si nos olvidamos de una deidad, ésta puede manifestarse a través de las heladas o el granizo, lo que además implicará el desprestigio personal de las autoridades en gestión, pudiendo ser calificadas de negligentes, apáticas o incapaces de cargar en sus espaldas a la comunidad como buenos padres: "Existe la costumbre del cumplimiento de los rituales a los sembradíos. De no cumplirlos puede suceder cualquier accidente, inclusive el remover la tierra se hace muy difícil. En algunos casos la yunta muere [en el trabajo]. Siempre se debe cumplir con los ritos para apartar las posibles penurias" (Don Donato Laura, Machaqamarca, julio 14, 1998).

Más que en el secretario general, las obligaciones rituales están concentradas en el *jilaqata* y el alcalde de campo, quienes desempeñan los cargos de secretario de justicia y de agricultura y ganadería, siendo estas áreas —como "ley antigua"— un mandato comunal, que se practica bajo el manto de la jurisdicción de estas autoridades.

Parte de esta ley antigua obliga a realizar prácticas ritual-religiosas para mantener constante equilibrio y comunicación con las deidades de la naturaleza. En este sentido, la Pachamama y los cerros forman parte de la cosmovisión jurídico-política de los sicasiqueños. Los tres principales cerros, según el testimonio de Daría Huanca de la comunidad Pikiñani, se llaman Qhanapat Luma (que es donde se celebraba la misa del Espíritu Santo), Thijrat Luma (al que se le rinde culto en el día de la Exaltación), y Chuqat Luma. El olvido de alguno de estos poderosos guardianes de la marka o *munañani* puede desatar catástrofes de gran dimensión en la agricultura.

A través de los rituales como la *waxt'a* o convidar, *puqhancha* o cumplir y *luqta* o alcanzar, las autoridades garantizan la vida económica de la comunidad:

> El preparado de la tierra debe comenzar con las lluvias del mes de las fiestas de Candelaria y carnaval, para ello deben destinar terrenos. Esta costumbre existe desde los antiguos, yo he despertado con ellas. Se comienza cumpliendo los rituales de *wilancha*, con mesa dulce y después de eso ahora metemos el tractor, de la misma manera se comienzan los trabajos de barbecho que comienzan en marzo y terminan en abril. En septiembre comienza con el cargueo de abonos hacia los lugares de sembradíos, después viene el tiempo de la siembra; se siembra entre tres, uno maneja la yunta, otro siembra la papa y otro pone el abono (Don Ignacio Araníbar, Pikiñani, julio 16, 1998).

Por este mismo hecho, tienen la responsabilidad de movilizar a los comunarios, de acuerdo a las distintas fechas —en su mayoría relacionadas con el ciclo de producción agrícola y ganadera—; por ejemplo, el día 8 de diciembre, día de la Santa Inmaculada Concepción o *kunsiwira*, para asegurar la futura producción agrícola y ganadera. En carnaval, se ofrece una *wilancha* en agradecimiento por la producción; y existe el ritual de la *wayra sara*, que se realiza para alejar al granizo y al viento. Es una costumbre antigua:

> Desde antes había existido la costumbre de ofrecer mesas a la Pachamama. Nosotros tenemos una loma donde se acostumbraba alcanzar. La costumbre antigua era recordar con una llama, seis ovejas y tres días de ayuno, además se escogían a seis niños varones y seis niñas mujeres para que hicieran el ritual de caminar de rodillas alrededor de la loma. Actualmente sólo recordamos con seis ovejas, ya no existe la costumbre de ayunar y otras, porque las sectas religiosas han interferido en nuestras costumbres (Don Ramón Apaza, Khu-

llüma, julio 9, 1998).

La práctica de las ceremonias en torno al derecho a la producción debe ser seguida al pie de la letra, como mandan los códigos sagrados, los que conforman una información guardada en la memoria colectiva y al alcance de cualquier comunario. Parte de estos principios obligan a que la comunidad guarde ayuno en ciertas fechas, en las que inclusive participa un sacerdote. Ocurre sobre todo cuando se produce la descarga de rayos, ya que ese fenómeno se entiende como día de luto, *chijilupaña*. A la vez, se prepara una mesa negra para que no se repita:

> Para que sea un buen año toda la comunidad debe ofrecer una misa a la *aynuqa* con el cura que debe cumplirse en el mes de navidad. Para que no venga la helada hay que ir a la *aynuqa* por las mañanas atizando fogatas, antes para cumplir estos ritos, se viajaban en camiones a las *aynuqas*. En caso de que existieran descarga de rayos hay que cumplir con una mesa negra para que no se vuelva a repetir, que deben ser cumplidas en comunidad. Hasta [hay que] ayunar, eso es comer comida sin sal (Doña Juana Gómez de Pérez, Pikiñani, julio 16, 1998).

Para la producción ganadera también existe un procedimiento ritual, conocido como el acto de pedir "bendiciones" a la naturaleza, que está representada por algunos cerros, como el llamado Chuki Sillani de la comunidad Pikiñani, que tiene la bondad de favorecer a la multiplicación de los animales:

> Antiguamente se hacían rituales a las semillas no domesticadas en un lugar sagrado con las *wilanchas*. Para el ritual se ayunaba y hacían coincidir con la fiesta de la Exaltación. En ese lugar sagrado hace mucho viento y frío y existen sillas de piedras bien labradas, allí hay que llevar a los animales, especialmente a las vacas, porque dicen que es la deidad de la vaca (*Ibid.*).

Podemos considerar el cumplimiento de los anteriores rituales como público-oficiales, pues paralelamente se ofician otros en el ámbito privado-familiar, como el ritual de la *majasiña*, con "mesas" especializadas, en distintas épocas, con el propósito de obtener riqueza y bienestar familiar:

> Hay que cumplir con la mesa, acompañando con vino, alcohol e incienso. Primero hay que hacer pasar el copal, después se cumple con los preparados para el Poderoso, que es el Tata Santiago, poseedor de mucha riqueza y guardián del bienestar familiar. También ofrecemos a nuestra casa que se dice nido; en cada san Juan, después hay que ofrecer en carnaval a los productos, las chacras, la qañawa, quinua, cebada, los animales domésticos, la 'mestiza', la

oveja... Eran las costumbres de nuestros abuelos (*Ibid.*).

Tal es la importancia del cumplimiento de los rituales, que deben realizarse dejando de lado cualquier tipo de adscripción política, religiosa o social. Según los comunarios de Sica Sica, estos ritos solían realizarse sin fraccionamientos internos, pero con la llegada de los "hermanos" o "evangelistas" a las comunidades, la tradición se fue mermando. Es por ello que los momentos de crisis fueron directamente atribuidos a esas sectas religiosas. Por este motivo, la comunidad tiene como principio llevar a cabo el programa de los rituales, independientemente de sus credos religioso-políticos o de otra índole, cuando están en función de autoridades.

En el entendido de que las ritualidades coadyuvan en el bienestar económico, en muchas comunidades como Kulli Kulli Alto, el *jilaqata* junto al secretario general y las demás autoridades entrantes inician su gestión con la *luqta* de una *wilancha* para la deidad mayor del cerro Quri Punta, bajo el supuesto de garantizar una buena producción agrícola y ganadera, o prevenir desgracias o accidentes durante el año de ejercicio de sus funciones. Alternativamente, la comunidad nombra un alférez o preste de la fiesta en honor al cerro Jalaya, que se asume como uno de "dos cerros que forman una pareja" o *urqu wankaruma* y *qachu wankaruma*, para la protección y multiplicación de los animales. El común de la población dice que los dos cerros tienen bastante poder y se comen a los animales (secretario general de la comunidad Kulli Kulli Alto, julio 7, 1998).

En todas las comunidades existe un lugar sagrado, un punto de comunicación y encuentro entre las personas y las deidades. Así, por ejemplo, en la comunidad Antipampa se nombra a un alférez de la virgen o *wirjin alphirisa* para cumplir con el "respiradero de los dioses" o *samir kancha*, al cual se suplica el buen avío para la comunidad.

Igualmente, se practica un ritual para llamar a la lluvia, lo cual es de responsabilidad del *jilaqata* o secretario de justicia y del alcalde de campo; también participan como auxiliares las demás secretarías. Este ritual consiste en juntar agua recolectada de los diferentes "ojos de aguas poderosas" o *munañani phuch'u*, para mezclarlas con las del

río Desaguadero, con una *wilancha* de animales, para regenerar la vitalidad de la fuente del agua.

Las enfermedades y las plagas son concebidas como males que caminan; al pasar por una comunidad causan graves daños o enfermedades y pueden llegar a acostumbrarse y quedarse por largas temporadas. Cuando eso ocurre, las autoridades en colaboración con el *yatiri* y la comunidad están obligadas a realizar el ritual del "despacho" con el *ch'iqa ch'ankha*, que es un hilo torcido a la izquierda, que debe ser roto en trozos sobre la cabeza de cada uno de los asistentes. Por cada trozo, el *yatiri* repite: ¡*sarxam thakhimaru antawallas khititasa*!, "andate por tu camino, sin importar quién eres", junto a la *ch'alla* con alcohol, en las fronteras de la comunidad, para que el ente encuentre más fácilmente su camino de ida.

2.4. Pervivencia del espíritu justiciero

El pueblo de Sica Sica, como todo pueblo capital de provincia, cuenta con todas las autoridades e instituciones políticas, jurídicas, municipales y policiales, como la subprefectura, el corregimiento, el juzgado de partido, el juzgado de instrucción, la alcaldía municipal, el puesto de policía provincial, la cárcel pública provincial, y otras. De todo este entramado político-judicial surge la interrogante: ¿realmente estas autoridades tienen competencias y jurisdicciones en las setenta y ocho comunidades o en los once cantones?, o ¿acaso son sólo una estructura que responde a las necesidades de la capital, donde se hallan concentradas aproximadamente 2.700 almas? Son preguntas básicas que creemos necesario desarrollar en adelante, para luego concentrarnos en el tema de resolución de conflictos o administración de justicia.

Para desarrollar el trabajo de campo en Sica Sica, habíamos partido de la premisa de que esta compleja estructura política, jurídica y municipal era la que se encargaba de todo el acápite jurídico de las comunidades, pero cuando llegamos al nivel celular de los sindicatos agrarios, resultaba que en cada comunidad existía un sistema jurídico que resolvía sus conflictos de manera autónoma, al margen de la jurisdicción de aquellas autoridades ancladas en el pueblo.

Esto no debe sorprendernos, ya que a lo largo de la historia el

pueblo de Sica Sica se ha caracterizado por cobijar primero a la justicia colonial y, luego, con la república, a la justicia estatal etnocéntrica-homogeneizante. Precisamente este panorama de continuidad colonial es el que ha llevado a las comunidades al establecimiento de autonomías de poder gubernativo, desarrollando todo un programa de legitimación y mecanismos de justicia propios, para cuyo objetivo tanto la organización sindical como la división política en cantones fueron los mejores artificios, pues desconcentraron el poder de la marka hacia las comunidades. Esto ocurrió en respuesta a la corrupción de las autoridades oficiales en el pueblo:

> Sabemos bien que los carabineros y los jueces tienen muchos "malicus" (maleantes) que son los primeros en enseñar a robar y eso lo hemos comprobado en el campo. En una oportunidad robaron siete casas en una noche, hemos agarrado al ladrón y lo hemos mandado a la policía de Sica Sica, y ellos, lo habían mandado a la policía de La Paz, donde le soltaron, y después de un tiempo volvió a la comunidad para seguir robando con más ganas. Nosotros nos arrepentimos de no haberlo matado, porque antes ya habíamos matado a varios en esta zona y nunca más volvieron a aparecer ladrones, para nosotros es la única forma de controlar el robo, aunque los derechos humanos dicen que eso está prohibido. Pero estas leyes están a favor de la gente que es corrupta, por eso nosotros no queremos pasar más delincuentes a la capital de Sica Sica... Aquí en la comunidad a los ladrones los justiciamos, tenemos que ahorcarlos, por que si nosotros pasamos a las autoridades se va a salir tranquilo y va a volver más poderoso todavía, con más coraje, hasta pueden volver con armas de fuego. Nosotros los aymaras no sabemos nada de esas cosas, entonces no es conveniente pasar nada porque allí sólo saben enseñar a ser más mañudos... Mientras si sale de un justicia (secretario de justicia), le ha chicoteado con una arroba de chicote o sino con media arroba de chicotes (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, mayo 19, 1999).

El colonialismo, como macroestructura, ya hace muchos años que se redefinió, volviéndose microestructura y llegando al indio como material de re-colonización. Uno de los elementos de esta colonización moderna es la policía; así, el puesto policial, aunque por lo general está conformado por policías que si no son de la región provienen de otras comunidades, no opera en la lógica de la justicia de las comunidades, sino con las acostumbradas "mañas" urbanas: "El policía sólo sabe tratar como a animal, no sienten nada de su sangre, están desclasados, piden coimas y dinero" (Don Eusebio Santos, comunidad Uxtaya, junio 9, 1999).

A criterio de los comunarios de Sica Sica, la "otra justicia" trae

permanente luto y pena o *llaki*. Por eso se rechaza la justicia oficial y todas sus instancias, prefiriendo la administración de justicia a través de la organización sindical, la que los ha obligado a desempeñarse como autoridades jurídicas.

Si bien el faccionalismo comunitario expresado en la cantonización fue un buen medio para descentralizar la justicia *misti* concentrada en la marka, en contrapartida, las comunidades fueron obligadas a la clandestinización de la *jach'a* justicia, manteniendo vigente sólo la *jisk'a* justicia, aunque también erosionada. Dadas las circunstancias, sólo quedaba el apostar por la creación de las "leyes-mezcla", que son una especie de resumen de los reglamentos sindicales, algunos principios estatales y propios, para no tener que ceder totalmente a normas foráneas, y poder mantener parte de la propia identidad jurídica.

Detrás de este proceso de faccionalismo y descentramiento, lo que podemos advertir es la búsqueda de una justicia justiciera. Aunque no se cuenta con las condiciones más favorables, esto no es percibido por las comunidades como inconveniente, pues con la permanente redefinición del sindicato y de los terminales estatales —como el corregimiento— se garantiza la pervivencia de las autonomías de gobierno.

Sólo de esta manera podemos entender los sindicatos como instancias de administración de justicia, aunque estatutariamente no sea de su competencia. En realidad tienen múltiples funciones internas, destacándose su rol de tribunal de justicia con tres instancias de apelación: el corregimiento, la subcentral o central agraria y el juzgado de mínima cuantía. Estas instancias están a cargo de comunarios que, por su operatividad, han logrado insertarse en el esquema de la justicia indígena, alcanzando prestigio y legitimidad. En este panorama, se puede entender que las instancias de la "otra justicia" cumplan diversas funciones de auxiliatura[8], de salvaguarda o reafirmación y aceptación de su propia existencia, sin que ello signifique renunciar o negar la justicia de Sica Sica como ente jurídico.

Procedimentalmente, el tribunal se maneja en un marco de actuaciones por trámites; en este sentido, siendo que en todo acto de administración de justicia la obligación de las autoridades es encontrar la verdad o las razones que motivaron el conflicto, el tribunal de justicia busca el "esclarecimiento o desenredado" del problema,

el *qhananchawi*, "encarándose dos personas" a través de la *irkatasiña*. Ésta ocurre cuando los demandantes y las partes contrarias empiezan a rememorar los hechos, en una especie de careo colectivo que no sólo busca esclarecer las condiciones materiales y sociales, sino también clarificar la relación de la subjetividad humana. Así, por ejemplo, la cólera o la ira pueden constituirse en elementos agravantes, pero a la vez pueden ser usados como atenuantes del delito, como se puede observar en el siguiente testimonio:

> ...y si uno no tiene buenas ideas, nosotros tenemos que respaldarnos con los más experienciados, ellos saben mejor que nosotros, entonces, según la ley nosotros la adaptamos y arreglamos bien, según el código, ya ahí se redacta la Acta de Buena Conducta. El que tiene demanda, los demandados, los demandantes, nosotros a ambos tenemos que preguntar pues, unas tres veces en una audiencia, esta audiencia sirve para aclarar bien las cosas, el otro aclara, el otro también aclara, pero entonces, hay que seguir preguntando, si habla el otro igualito, y si el otro no habla igual, eso quiere decir que ahí hay una falla, nosotros sacamos mal por eso, les hacemos tres veces las preguntas, hasta que hablen igual o alguien falle, y cuando falla uno, hasta ahí nomás carajo le agarramos, le decimos que ha fallado, que ha mentido, no ha hablado la verdad. Hacemos igual que los abogados ¿no ve ellos hacen lo mismo?, después hacemos la Acta de Buena Conducta, y ya está arreglado, con averiguar todo se consigue (Don Eusebio Mayta, Villa Esteban Arce, junio 9, 1999).

La reposición de los daños materiales, morales o sociales en ca-

---

[8] Puede servirnos como ejemplo del reconocimiento de la auxiliatura del poder estatal, y sobre todo del concepto de justicia que se tiene en la comunidad, la siguiente reconstrucción de un proceso judicial en Sica Sica. Un comunario de la comunidad exhacienda Araca, de la provincia Loayza, que durante años había tenido conflictos de tierras y de manejo de riego con parientes de su esposa, a la muerte de ésta decidió finalizar el conflicto, que se estaba volviendo absolutamente insostenible, con un disparo de fusil al principal responsable. Realizado el acto, se fue de la comunidad con el fusil en mano, en busca del "castigo de la ley", y se presentó en las oficinas de la PTJ de la ciudad de El Alto, pidiendo su encarcelamiento y el juicio correspondiente. Ante la ausencia de una denuncia con esos cargos, las autoridades no sabían qué hacer, inclusive lo tomaron por loco y lo echaron en más de dos oportunidades. Una tercera vez, motivados por su insistencia, lo encerraron en las dependencias policiales. Como ahí no podía permanecer más de dos días sin cargo alguno, fue remitido a la cárcel de San Pedro. Una vez allí, después de mucho tiempo, la viuda de la víctima presentó la demanda acusatoria. A la fecha, cumple su sentencia en la cárcel de Sica Sica y con mucha satisfacción, libre de cargos de conciencia. Dice: "estoy cumpliendo mi delito y voy a permanecer hasta el tiempo que la ley mande" (Don Santiago Condori Quispe, Sica Sica, julio 14, 1998).

sos privados tiene un margen de negociación o flexibilidad. En casos públicos esta flexibilidad se vuelve rígida y hasta innegociable; mucho más cuando los delitos son de carácter reincidente, en el entendido de que se ha quebrantado el compromiso inicial de no volver a incurrir en los mismos actos. El "compromiso" es uno de los más importantes principios jurídicos de la comunidad.

Los conflictos sociales de carácter privado, como riñas, peleas, separación de convivientes, partición de bienes, robos, y otros de la misma dimensión, son llevados a instancias de los órganos familiares, vale decir los padrinos o la elite de la parentela. A partir de ello, se intenta proceder sobre la base de las coordenadas del entendimiento, el *jach'a chuyma* o corazón grande, en el entendido de que estos padrinos y parientes también forman parte del sistema administración de justicia.

En estas circunstancias, los pleitistas o *juchanis,* aun con la plena conciencia de que la justicia oficial es un justicia monetizada y que sus funcionarios no son los mejores administradores de justicia; a sabiendas que la mayoría de los casos no siempre son solucionados satisfactoriamente, ni siquiera concluidos en su fase indagatoria; prefieren acudir a ella en el supuesto de que se trata de una efectiva fuerza coercitiva y sancionadora. Entonces, surge la pregunta: ¿porqué se persiste en esta justicia? Parte de la respuesta la encontramos en la conversación con don Eusebio Mayta, que afirmaba rotundamente: *kixaninakaxa ukaruxa sarapxipï sustxañataki timpu apakañataki molesto kawsañataki,* "los que tienen quejas van a las autoridades oficiales para causar miedo o hacer perder tiempo y ocasionar molestias". Quiere decir que los sicasiqueños entienden esta justicia en términos reconvertidos respecto a la propia lógica comunaria: la sola demanda y todo lo que implica la comparecencia ya son asumidos como un acto de justicia. Dicho de otro modo, lo que importa son los perjuicios o daños materiales y psicológicos ocasionados al enfrentar al demandado con un "otro", y el asentamiento de los hechos con la suscripción de la respectiva acta, independientemente del curso que vaya a tomar el caso, o si éste prospera hasta llegar a sentencia o se pierde en el laberinto de la burocracia.

Pero sí es de advertir que las autoridades comunales tienen una

actuación plena sobre problemas de la tierra y de manera clandestina sobre delitos públicos, como se podrá notar en adelante.

2.5. Resolución de conflictos

Al igual que en las demás áreas de estudio, en Sica Sica la tierra, como sujeto activo y pasivo de la justicia indígena, es y seguirá siendo la principal fuente de conflictos, tanto al interior de una comunidad como entre comunidades.

En sus inicios, los objetivos del sindicato únicamente se enfocaban en los problemas ideológico-políticos, quedando al margen todas las competencias que las autoridades comunales habían desempeñado durante toda su vida y dejando a la población sin administración de justicia. Es en este sentido que, pese a su reticencia, los primeros sindicatos fueron obligados por la comunidad a asumir de facto el papel de administradores de justicia (Libro de Actas, subcentral Sica Sica, 1954/1960: 112, 118, 121 y 125). Un ejemplo ilustrativo de este proceso nos lo muestra la siguiente acta:

> Luego se presentó un caso de terreno del compañero Héctor Ajno cuya demanda también cursa en la Intendencia, también pidió informes al respecto del problema, unas actas suscritas en el Libro de Actas de la Intendencia, de fecha del anterior Intendente, habiendo constatado en ese libro de Actas un fraude y engaño al compañero Héctor Ajno por parte de Bruno Vázquez, hecha la acta por Intendente anterior (*Ibid.*:125).

En el presente, el sindicato es una instancia con cierta legitimidad para la resolución de conflictos. Éstos son atendidos en cadena por el secretario general, el secretario de justicia, o *jilaqata*, y el secretario de agricultura y ganadería, o alcalde de campo, siendo estos dos últimos las autoridades especializadas o el primer nivel resolutorio cuando de conflictos de tierras se trata. Ejercen autoridad encubiertos en el título de secretarios de la estructura sindical, pero siempre prevalece su condición de *tata jilaqata* o *tata justicia*:

> El secretario general como apoderado, atiende todos los problemas de la comunidad y es el máximo responsable de solucionar los conflictos. Se encarga de convocar a la reunión donde arreglan los problemas más graves. Es la cabeza de la comunidad y de él depende que la comunidad vaya adelante. Asiste a las reuniones en la marka de Sica Sica y es responsable de arreglar los delitos menores como peleas. Cuando un asunto no lo puede resolver lo pasa a las

> autoridades de Sica Sica, aunque la mayor parte de los comunarios prefieren ir a Sica Sica a resolver los conflictos. El deber del *jilaqata* es preocuparse por el cobro de las cuotas sindicales, multas por daños a sembradíos, coordinar con el sindicato en la resolución de conflictos para lo cual van juntos, también con el secretario de agricultura que también conoce por los daños a los cultivos. Es el encargado de hacer valorar el daño y de acuerdo a la dimensión del daño se aplican las multas (Don Armando Mamani Laura, Villa Toloma, julio 13, 1998).

Muchas de las funciones internas del secretario general son delegadas a estas dos instancias, debido a que la mayor parte de su tiempo aquél lo dedica a la realización de trámites u otro tipo de gestiones de orden sindical, ya sea en la ciudad de La Paz o en la capital de sección:

> El secretario general me pide que atienda parte de sus obligaciones, como ir a las reuniones, preocuparme de los daños que hacen las ovejas o vacas a las chacras; él siempre me dice que soy como un comisario, que debo ser vigilante de todos los problemas, del mismo modo, siempre me recomienda tener mucho cuidado sobre todo con los cultivos que se encuentran en las fronteras de las comunidades y aplicar el chicote para con los infractores; así cumplo mis obligaciones todos los días, cuando los problemas se complican tengo que resolverlos junto al *jilaqata*. También tengo otras obligaciones, por ejemplo vigilar los daños que hacen las ovejas o vacas de las otras comunidades, en estos casos, me corresponde traerlas, para luego entregarlas a la Asamblea, o se le encierra en los corrales, hasta que paguen la multa correspondiente (Don Eusebio Santos, Uxtaya, junio 9, 1999).

El *jilaqata* se constituye en la mano derecha del secretario general, en asuntos de sembradíos, daños a la agricultura, y cuidado de las chacras. Como símbolo de autoridad viste un poncho rojo, pantalón negro, sombrero, *walqipu* o *ch'uspa*, chalina y en algunos *ayllus* todavía porta la *santa wara*:

> El *jilaqata* siempre es como el padre de la comunidad, después le sigue el alcalde, que se encarga de rondar, es el que lleva los comunicados para las reuniones, diciendo que hay que reunirse, también atiende las demandas. Desde antes, siempre se tenía que ir a Sica Sica todos los domingos. Ahora siguen yendo pero ya por motivos de coordinación para los desfiles (Don Primitivo Cachi, Pikiñani, julio 16, 1998).

Cuando los problemas se complican, el alcalde suele acudir al *jilaqata*, y, de seguir persistiendo, convocará directamente al secretario general o en su defecto a la asamblea general, hasta lograr el enten-

dimiento. Para la correcta administración de justicia, las autoridades generalmente se guían por el consejo de los mayores o exautoridades, y actúan en cuerpo colegiado, pues no darán una solución individual, independientemente de si los casos son mayores o menores.

En Sica Sica existe el "corral de daños" para animales infractores. Por ejemplo, en Chika Belén cada autoridad entrante tiene que habilitar un corral o en su defecto usar el suyo propio, para encarcelar a los "animales dañosos". El dueño del animal, al recogerlo, tiene que pagar una multa según los días de encierro. De acuerdo al tipo de animal, para el año 1998 se tenía la siguiente escala de sanciones: chancho, Bs. 20.00; toro, Bs. 5.00; burro, Bs. 3.00; oveja, Bs. 0.50. Estos montos son promulgados a través de la asamblea general anual, que obliga a las autoridades especializadas, si no al sindicato conjunto, a hacerlas cumplir a raja tabla:

> Esto es así, cuando la pareja entra en conflictos o cuando pegan a otras personas o se producen asesinatos o se dan problemas de daños de animales a los sembradíos, todos estos problemas hay que arreglarlos a través del *jilaqata* y alcalde, porque son los directos responsables de la resolución de conflictos. Ellos son los que primero tienen que valorar el daño. Así, por ejemplo, para daños de animales hay que ir a la chacra para constatar la dimensión del daño y de acuerdo a ello se hace la tasación para aplicar la multa. El responsable simplemente tiene que acatar lo que diga la autoridad. Cuando no ha comido tanto, el dueño del animal tiene que ir a abonar la chacra hasta que recupere su estado anterior, de ese manera se evita también el pago de la multa. Si el daño es mayor está obligado a pagar de acuerdo a la cantidad, que puede ser un quintal o una arroba (Don Telewisivo Mayta, Villa Esteban Arce, mayo 19, 1999).

Aparte del cuidado de todas las tierras de la comunidad, otra de las normas establecidas es el cuidado de los pastizales o *jark'ata,* que en realidad son reservas para el tiempo seco; estas normas deben ser cumplidas tanto por las autoridades como por los comunarios. De ello deducimos que el sindicato está obligado a establecer la política administrativa del territorio en la lógica de las antiguas autoridades originarias.

En el proceso sancionatorio, la demanda por daños a los cultivos, para casos leves, se realiza oralmente y se resuelve de la misma forma. Cuando los daños son mayores, la denuncia se presenta por escrito, mediante acta del secretario de justicia, de la misma manera para la resolución, con la suscripción de otra acta:

> El secretario de justicia siempre lleva un libro de acta, asienta todas las demandas por problemas de tierra u otros, que están en conflicto; después la autoridad determina la multa, que también debe estar inscrita en el mismo libro para no volver a pagar la multa, sirve de constancia de que ha sido resuelto el problema, para que la parte contraria no siga alegando como problema (Don Eusebio Santos, Uxtaya, junio 9, 1999).

Cuando se habla de multa, no necesariamente se trata de la aplicación de sanciones monetarias, pues la sanción puede ser cumplida de diversa manera. Para este caso, los daños a la chacra son sancionados de acuerdo a su dimensión, usando como referente los montos establecidos por la asamblea general, o de otro modo, abonando el lugar cada cierto tiempo hasta la recuperación de los sembradíos. En el fondo, lo que se valora es la buena intención y el reconocimiento de la culpabilidad, además de las disculpas y la promesa de no reincidir.

2.6. Competencias clandestinas

La invasión de la justicia estatal ha provocado en las comunidades de Sica Sica una drástica disminución de las competencias de las autoridades originarias, ahora sindicales, teniendo que limitarse a ámbitos muy locales y algunos delitos menores. Mas, a pesar de ello, aunque clandestinamente y de manera muy reservada, aún tienen bajo su control los delitos mayores, como el robo en escala y, secundariamente, el adulterio:

> Los dirigentes tienen que estar informados necesariamente de los delitos mayores, la directiva del sindicato, formada por doce secretarios, tiene que guardar secreto, no tiene que salir afuera nada, nadie tiene que hablar nada... eso como oculto hay que arreglar... porque las autoridades arreglan, hacen firmar todo para el honor de la familia. Si algo se habla a la gente, se dice que se tiene que pagar también multa porque no tiene que hablar nada (Don Mario Apaza, Machaqamarca, julio 4, 1998).

En este proceso se pudo conservar el espíritu jurídico de la sanción moral, al considerarse el delito mayor como una gran vergüenza que quebranta la dignidad de las personas y, por ende, de la comunidad. No hay que olvidar que la culpabilidad es colectivizada:

> Los delitos mayores significan una gran vergüenza para la comunidad y para las familias, se derrama el honor, es como botar el prestigio, por eso las

> autoridades, los dirigentes están obligados a atender los problemas mayores. Para que no haya difusión del delito el autor tiene que pagar multa porque está peligrando el honor y el prestigio de la comunidad. Cuando el delito ha sido causado por miembros de otra comunidad, inmediatamente tiene que saberlo la comunidad. Además hay que hacer llamar a sus familiares, a su sindicato para que no haya mandamiento de Sica Sica, tenemos que participar qué problema había tenido la persona (Don Donato Laura, Machaqamarca, julio 14, 1998).

En Sica Sica, notamos que el sindicato y la presencia de las autoridades estatales, ancladas en su actual capital, expresan una típica forma de relacionamiento entre el Estado y la comunidad, pero con efectos contradictorios para ambas partes. El Estado aprovecha este acercamiento para imponer su propia racionalidad, monopolizando el poder de la justicia e inclusive de la violencia, que en consecuencia irá en detrimento de ciertas áreas de la justicia indígena, obligándola a la clandestinidad de la práctica de las competencias jurídicas de la *jach'a* justicia.

Por otra parte, a criterio de los comunarios de Sica Sica, el sistema sancionatorio antiguo se ha reducido al pago de las "multas" en dinero, hecho que lejos de frenar los malos hábitos, los ha reforzado, influyendo en la gente para ser "mañosos" y a tener "revanchas". Pero aun así, subsiste la conciencia de que los males deben ser sancionados con la rigurosidad pertinente a la dimensión de cada caso, desde los chicotazos hasta la pena de muerte, si es necesario:

> He visto que en muchas comunidades no existe ladrón, ni flojos ni mentirosos, pero sí existen personas que van y vienen de la ciudad, pero nadie roba, especialmente donde no ha llegado el sindicalismo. Esas comunidades están fuera de la corrupción sindical y social. El sindicato nos ha enseñado a ser flojos o mentirosos, él mismo miente a cada momento. Por eso a nuestras autoridades les obligamos que ejecuten a los ladrones y malhechores, los ahorcamos antes de que los policías vengan y se los recojan, porque ellos están acostumbrados a soltarlos, por eso conviene nomás que los ajusticiemos... (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, mayo 19, 1999).

Para los comunarios, está claro que el sindicato no es la mejor expresión de justicia, pero siendo la única opción disponible para ellos, intentan conducirlo a sus propios caminos jurídicos, basados en el concepto de la *ist'ayasiña*, que implica que "la autoridad está para hacerse obedecer". Para ello, deben empezar combatiendo al interior

de su propia estructura, yendo contra los males organizativos, como la flojera y el robo; no sólo para evitar su reproducción y el origen de delitos mayores, sino también para tener la capacidad moral en el ejercicio de funciones como autoridad legítima, pues el colectivo no puede dejar de sancionar el mal ejemplo.

Definitivamente, pese a la clandestinidad de la justicia mayor, su legitimidad se halla avalada por la misma inoperancia de la justicia estatal, al no contar ésta con poder sancionatorio sobre aquello que la comunidad considera grandes delitos, y ante la falta de sistemas prácticos y efectivos de reposición de los daños causados. La comunidad, al contrario, tiene como meta-principio la sanción y la reposición. En esta relación, también es clandestina la aplicación de sanciones mayores, teniendo que ser encubiertas tanto del Estado como del mismo contexto de las comunidades, para prevenir represalias que pudieran suscitarse en su contra:

> Nosotros no nos enteramos de los problemas de las comunidades que se encuentran lejos, como Lahuachaca, seguramente debe existir gente que anda con una o más mujeres, en cambio nosotros, los de Urinsaya, las comunidades de Kullkulli, Machaqamarka, Ayamaya, Phujrawi, Belén, Waraqu, Antipampa nos conocemos y sabemos cuáles son nuestros problemas, por eso que muchos asuntos de delitos mayores es difícil de conocer, cada comunidad se lo guarda como secreto (Don Alberto Mamani, Villa Esteban Arce, mayo 19, 1999).

En este contexto, la aplicación y uso del chicote pervive en manos del *jilaqata* y del alcalde de campo. En el sistema jurídico indígena, los chicotazos cumplen un rol preventivo y orientador; son una referencia de buena conducta y de respeto a la propiedad individual o colectiva, y, por lo tanto, una expresión de la fuerza coercitiva de la ley comunal:

> En muchas comunidades se administra justicia siguiendo sus costumbres ancestrales, donde no ha llegado aún la policía, pero donde ésta ha llegado sólo recibe críticas porque el malhechor sale y entra a calabozo como por su casa, mientras que con el *jilaqata* no ocurre eso, le aplica chicotes, puede ser de arroba, media arroba, sino le obliga a autoeliminarse. Por eso la gente tiene mucho miedo a las autoridades originarias. En cambio en la policía le perdonan y no les hace hacer un documento (Don Eusebio Mayta, Villa Esteban Arce, junio 8, 1999).

En este sentido, no es un simple acto de azotar por azotar, sino que responde a un proceso de evaluación y reflexión de la colectividad,

como un remedio de control y prevención. Está claro que este tipo de castigos es extremo, pero sólo es utilizado en situaciones límites, cuando se comprueba la imposibilidad de reformar a los transgresores por medios verbales o de recomendaciones con las *iwxas*. Las más de las veces, se recurre previamente a multas, trabajos forzosos o a alguna otra sanción parecida, ya que el fin es la conciliación y la integración de los transgresores:

> En la comunidad a los delincuentes se castigaba con chicote, por ejemplo por un delito, se aplicaban doce azotes *patak kawalataynaw kintal jasut´ixa* (un quintal equivale a cien azotes) a los que cometían delitos mayores *jach´a juchaniru* (a los grandes delincuentes) *jichaxa janiw ukamaxiti ñakaw kimsa jawq'atatapxi* (ahora ya no es así, con cierto recelo o miedo aplican sólo tres latigazos) (Don Primitivo Flores, Antipampa, julio 9, 1998).

Pese a que la ley estatal se encuentra en las puertas de la comunidad, los chicotazos y el uso de la *santa wara*, como en la comunidad Antipampa, son utilizados en las sombras de la clandestinidad. Se los considera la mejor vía para encontrar la verdad en delitos mayores en los que no existen testigos, o cuando el caso presenta vacíos, sometiendo al inculpado al máximo juramento o "juramento susjatorio" (juzgatorio). Así lo refiere el siguiente testimonio:

> Utjiya ukatxay utjchix (sí, tenemos una forma de sancionar que se llama) "juramento susjatorio". Este juramento susjatorio está con la muerte, no es como juramento chiquito, estos juramentos podemos hacer cincuenta o cien, pero juramento susjatorio... por ejemplo, en un cuarto, primero tenemos que poner una ropa negra, encima sal y después una vara, cuatro vigas, una vara de yunkis... después sin nada pues peladito, juramenta "yo he hecho" sigue diciendo "ya no voy a hacer más", después otra vuelta si hace, entonces se muere (Don Primitivo Flores, comunidad Antipampa, junio 10, 1999).

El "juramento susjatorio" es una variante del procedimiento sin testigo de la marka Yaku y el *ayllu* Laymi-Puraka. Este procedimiento adopta en Sica Sica tinte sagrado, como parte de la *jach'a justicia*, que la comunidad ejerce para la resolución de casos difíciles o sin evidencias materiales de culpabilidad. Una descripción detallada nos ofrece el siguiente testimonio:

> Para delitos graves tiene que hacer el juramento susjatorio, que lo tiene que hacer peladito (desnudo), tanto la mujer como el hombre. Es sagrado, por lo que si es mentira, va a decir: "Yo no quiero, secretario general, voy a pagar la

> multa", le decimos que si no quiere hacer juramento es porque es culpable. Cuando hace el juramento en contra de la verdad, se muere a los tres o siete días. Para el juramento susjatorio se tiene que tender tela negra, que significa el ataúd y la muerte, una vara de Yunqui, para hacer el juramento al cielo, al dios que nos mira cada día, porque somos sus ovejas, la sal, encima de la ropa negra, que significa la palabra de la verdad, porque como la tomamos todos los días es nuestro cuerpo. En las cuatro esquinas se tienen que prender cuatro velas. Para el juramento tiene que pasar por encima completamente desnudo, peladito, sin zapatos ni medias, tiene que sacar toda la ropa, como ha nacido ante su madre, diciendo "Yo no he hecho, Dios, yo no he hecho. Y si he hecho, Dios me castigará". En la tarde, después de que entre el sol escribimos en el libro de actas... no ve? Hay pues en el cielo tres libros... Los que no quieren hacer el "juramento susjatorio" quiere decir que son culpables, por eso insisten en pagar su delito en dinero. El juramento "susjatorio" también sirve para que digan que no lo van a hacer más. Cuando muere se dice, "ahí está, pues, él era" (Don Eusebio Mayta, Villa Esteban Arce, junio 9, 1999).

Como se podrá observar, las prácticas rituales no sólo son contextos protocolarios, sino que están intrínsecamente relacionadas con los conceptos de justicia, derecho y orden jurídico, lo que quiere decir que del mundo ritual emana el carácter justo de la justicia. Ni el proceso de fraccionamiento ni el verticalismo de la hacienda o las nuevas formas de colonización estatal pudieron borrar los sustratos ceremoniales, por lo que la continuidad de estas prácticas garantiza formas propias de materialización de la justicia.

2.7. Instancias de apelación

El sentido de apelación que se tiene en este caso no está entendido como enmienda o anulación de la sentencia dada por una autoridad de rango inferior, sino, más bien, en la lógica de que los problemas enconados o difíciles deben ser resueltos por instancias de mayor autoridad; es decir, siempre en relación de equivalencia conflicto-autoridad. La eficacia de la ley emana de la competencia pertinente.

Cuando se trata de conflictos en torno al problema de la tierra, éstos son naturalmente resueltos por el secretario de justicia y el alcalde de campo. De acuerdo a su dimensiones, también se convoca al secretario general, y de no lograr una solución a este nivel, inmediatamente se recurre a la subcentral agraria, o sucesivamente, a los órganos departamentales.

Los corregidores, asumidos como autoridades propias de la

comunidad, tienen competencia sobre conflictos individuales o familiares, principalmente de carácter penal: "Los corregidores también atienden los problemas de robo y peleas, pero generalmente, en las comunidades, atienden los *jilaqatas*. Los cargos de corregidor son ocupados por los comunarios que saben leer y escribir y gozan de prestigio moral" (*Ibid*., julio 10, 1999).

Para el caso de problemas familiares, de riñas, insultos o agresiones, se apela al corregidor o juez de mínima cuantía, que funge de bisagra entre lo estatal y comunal. Esto significa que si una de las partes decide acudir al plano de la justicia estatal, el juez de mínima cuantía es el encargado de realizar el traspaso, previa protocolización:

> Cuando el problema se pone difícil se pasa a la jurisdicción de las autoridades de Sica Sica, si éstos no pueden arreglar pasa a las autoridades de La Paz, generalmente esa es la costumbre. Cuando las partes quieren arreglar se arregla nomás. Si quiere arreglar aquí, lo arreglamos, pero si no está conforme tiene que pasar a la central, el central si no arregla, también a Sica Sica y si no a La Paz, así es la ley según el código (Don Mario Apaza, Machaqamarca, julio 14, 1998).

Cuando un delito es cometido por una persona de otra comunidad, o sea, de otro sindicato, inicialmente se convoca a sus autoridades y familiares, con quienes se valora la situación y los daños, y para sentar contundencia en la aplicación de la ley se recurre a las autoridades estatales de Sica Sica, como compartiendo jurisdicciones:

> Cuando los delitos son cometidos por miembros de otras comunidades se tiene que pasar necesariamente a las autoridades de Sica Sica, nosotros no tenemos jurisdicción. Arreglamos los problemas cuando nos dan la orden las autoridades de Sica Sica, casos de violaciones, hurtos, homicidios... pero tiene que venir siempre una orden para arreglar los asuntos, junto con el policía. Entonces arreglamos junto con él, y se hace llamar a las autoridades de su sindicato para que conozcan el caso (Don Primitivo Cachi, Pikiñani, julio 16, 1998).

Basados en una tácita ley de coordinación, los sindicatos guardan mutuo respeto por su autonomía jurisdiccional, siendo algunos más flexibles que otros. Todos actúan en reconocimiento del pluralismo interno. Si los infractores son de otro sindicato, el secretario general es el encargado de participar y convocar a sus autoridades principales, o, en su defecto, transferir el caso directamente a la policía.; puede allí dirimirse, con la detención

y el pago de una multa, o pasar a la jurisdicción del juez de instrucción.

Históricamente, Sica Sica se halla caracterizada por el copamiento y jurisdicción —en primer lugar— de los poderes coloniales, principalmente con la temprana aparición de las haciendas y con el descuartizamiento territorial, cuya consecuencia fue la fragmentación de las atribuciones o competencias jurisdiccionales y la erosión del sistema normativo. Este proceso se agudizó, por otro lado, con el advenimiento de la república, que implantó casi todos los terminales del poder estatal, como el puesto policial, la alcaldía, la subprefectura, juzgados de instrucción y de partido, entre los más importantes. Ello nos permite inferir la crisis de la justicia tanto estatal como indígena. En el primer caso, debido a que la mayoría de los procesos expiran en la fase preparatoria, antes de que se materialice la concepción misma y los objetivos de la ley positiva, pues los formalismos del procedimiento contencioso y los impúdicos modos jurídico-administrativos predefinen que los casos declinados o presentados directamente no lleguen a su conclusión, con un dictamen o sentencia; de ahí su ilegitimidad e ineficacia. Y en el segundo caso, que es por demás evidente, debido al proceso de fragmentación de los ámbitos de competencia de las autoridades y la desgastada presencia de instancias dirimidoras. Esto en razón de la naturaleza y el carácter de la estructura sindical que, como tal, implica una interna autolimitación social, política y jurídica, lo que quiere decir que el sindicato se ha constituido en el artífice del neocolonialismo jurídico, una especie de camisa de fuerza que obliga a derivar los casos controversiales a las instancias estatales, restringiendo las atribuciones tan sólo a los asuntos de mínima cuantía. Empero, también son claros los ecos de la memoria jurídica indígena que únicamente sanciona el delito de robo público, a través de la asamblea general, pero de manera clandestina.

Por otra parte, en Sica Sica se observa el uso polisémico de la legalidad indígena, ya que las habituales prácticas de declinación de jurisdicciones y competencias en casos enconados, y el traspaso a la justicia estatal, ya es una sanción para los litigantes. Como una ficción de justicia, ésta se asume como sanción inventada,

en la que ambas partes pierden, porque un juicio supone tener la capacidad económica de responder a los gastos judiciales, tanto legales como ilegales o "coimas", así como la experiencia para mantener el control sobre la cultura de la litiscontestación, que implica el manejo y la dilación de tiempo. La insostenibilidad de estos factores hace que la mayoría de los casos no encuentren sentencia alguna, y, por lo general, expiren durante el proceso.

Desde Sica Sica, el reformismo estatal se perfila como un instrumento de supresión de las normas indígenas. Con su permanente acoso afecta al mantenimiento de las autonomías relativas tanto en lo político como en lo jurídico. En términos de Gómez Rivera, "no hay derecho alguno sin la autonomía privada de las personas jurídicas" (s.f.: 42). Justamente, en el proceso histórico de Sica Sica es donde mejor se puede advertir el acotamiento de autonomía, por encontrarse geográficamente cerca de los espacios de poder estatal; situación por la cual aún en el presente se ven afectados los comunarios dado el carácter segregador de las reformas a la ley estatal.

Finalmente, el faccionalismo sicasiqueño, a más de ser una tecnología de recolonización del espacio territorial vía establecimiento de numerosos pueblos de rango similar al de Sica Sica, controlados directamente por los indios, también fue un medio favorable para el descentramiento del poder y de la justicia *misti* de la *marka. Se trata de un proceso de recomunalización que apuesta a la formación de "leyes y jurisdicciones-mezcla". Todo, precisamente, en pro del reconocimiento de los derechos comunales y del mantenimiento de la autonomía en tanto pueblo y territorio. Pero se dan efectos contrarios en la autonomía, puesto que el sindicato, como el principal eje del poder y de la justicia de las comunidades, es al mismo tiempo una forma de autolimitación y autocontrol en el ejercicio de las atribuciones jurídicas y políticas propias, lo que, consecuentemente, conduce a la clandestinización de las pervivientes potestades jurídicas ancestrales.*

CAPÍTULO TRES

La marka Yaku

1. La edad de la marka Yaku

Yaku, denominada por la legislación indiana "pueblo de indios", es una de las antiguas markas que dependieron del curato de Sica Sica, como parte de la provincia del mismo nombre. Estructurada sobre el esquema del "cabildo indígena", aún hoy este modelo sigue sustentando el poder de sus autoridades.

Es muy probable que la región haya tenido una preminencia notable en los tiempos prehispánicos. Sus monumentos arqueológicos, chullpares y Qunchamarka, ubicados estratégicamente en la planicie de la cúspide de un conjunto de montañas, donde perviven los sistemas de andenes y las construcciones de piedra finamente labrada, parecen sugerir que la región se caracterizó por ser uno de los centros más prominentes de poder. A decir de los yakeños, en este lugar vive el espíritu de los *chullpa achachilas*.

Por el pregón de la Cédula Real de 1591, se ordena la restitución de todas las tierras que van desde la puna, el actual poblado de Tablachaca, Caxata, pasando por las valladas de Inquisivi, cruzan- do las laderas del pueblo mítico encantado de Chuqirqamiri —*Chuqirqamir Wirnita*—, hasta las tierras de cocales, ubicadas en la región de Cañamina, río Miguillas, Licoma. Actualmente, mucha gente de la categoría social originarios aún posee tierras en los valles de la provincia Inquisivi, los yungas de Licoma, e incluso recuerda que sus tierras se prolongaban hasta la región puna de Arcopongo (Don Narciso Lobo, Yaku, mayo 20, 1998).

La composición de tierras formalmente empezó entre 1591 y 1593, a petición de varios principales, gobernadores y comunarios, quienes arguyeron que dichas tierras les habían sido provistas por el Inka (Documentos de Títulos de Composición y Venta de la Marka de Yaku: 24). Además de ser pueblo de doctrina, fue un repartimiento importante en términos de población. Ecos del catolicismo de ese pasado doctrinero persisten en la figura de los pasantes de la fiesta del santo patrono, San Sebastián, y en la costumbre de los repiques diarios de las campanas, por turnos de "semaneros", tanto al amanecer ("el despierto") como al anochecer ("tiempo de orar").

Posteriormente, en los años 1631, 1643 y 1646, se efectuaron otras composiciones de tierras, en las que se logra el reconocimiento de antiguas posesiones ubicadas en los "campamentos de Cochabamba, Palaya, Paspaya, Tomina, Misque, valle de Chilón, Chayanta, Porco o Soncoto, Motoco Olti y Chichas, con 2.418 pesos" (*Ibid*.: 22). El panorama se complejiza con los cambios que se van suscitando por la intervención española que, al implantar la política de fragmentación territorial en escala, afectó notablemente a otras jurisdicciones territoriales discontinuas que poseían en las *qhirwa* de "Oyune" junto a otros seis *ayllus*: Qullana, Tanari, Charapaya, Quwana, Palqa y Chima (Loza 1984). Estos espacios interdigitados eran controlados y relacionados mediante la residencia dispersa, "amparados" y "amojonados" ya desde el tiempo del inkario.

Los pocos ancianos entrevistados nada reportaron sobre la existencia de estas tierras discontinuas. Probablemente se perdieron en la época colonial, durante las "campañas de naturalización" (Loza 1998), programa que apuntaba a una fragmentación de las unidades territoriales mayores, predeterminando los procesos de individualización de la tierra en el Virreinato del Perú.

1.1. Efectos desestructurados de la ley estatal

Fueron definitivamente las reformas toledanas —que implicaron un reajuste estructural en el proceso de dominación social y explotación económica, en la hegemonía político-cultural y, sobre todo, en la maraña legislativa que caracterizó al sistema jurídico colonial— las causantes principales de la pérdida de derechos sobre las antiguas

posesiones territoriales discontinuas, distribuidas en diferentes "campamentos y distritos", ocasionando su reducción a los actuales cinco *ayllus*: Ch'iqa, Qullana, Mik'aya, Q'awa y Chimu.

Este problema se acentuó durante el siglo XIX. El empadronamiento practicado a la marka en 1832 advierte una estructura de 16 haciendas (ANB, Revisita 1832), todas ellas situadas en las tierras denominadas *liwxatas* —consideradas por Narciso Lobo (Yaku, marzo, 1998) como las mejores tierras de pastoreo— y *puruma* de los cinco *ayllus*. Éstas habían sido obtenidas por los *q'aras* con el uso de la fuerza social y jurídico-política. Probablemente las tierras se consideraron "sobrantes" y fueron rematadas o enajenadas para supuestos pagos de deudas. Ésta fue la antesala de un mercado de capitales de dinero prestado con prenda agrícola[1], que se desarrolló con la política exvinculatoria de 1874, afectando sustancialmente tanto a tierras continuas como discontinuas. De no haber sido por la sólida argumentación legal e histórica que se sostuvo, esa jurisdicción hubiera quedado aun más reducida.

Hasta 1877, no hubo cambios significativos en el número de haciendas. Las principales eran Puchuni, Pampajasi y Bambarillo, con un promedio de 32 colonos, existiendo algunas hasta con 3 colonos, como el caso de Molinos. Según la cantidad de colonos, podemos asumir que existieron marcadas diferencias sociales entre los hacendados, probablemente formaban parte de este conjunto los *wisku patrones*. En bloque eran considerados "patrones" o *ñitus*.

En la segunda década del siglo XX, encontramos a Manuel Choque, Mariano Mamani y Feliciano Lobo como apoderados, y al cacique-apoderado Gregorio Aguilar formando parte de la red del movimiento de los caciques apoderados (ALP-EP 1920-1929), quienes con la adscripción a esta lucha colectiva, pudieron defender sus territorios discontinuos, de valles y yungas, ubicados en la provincia Inquisivi. En 1931, los comunarios de Yaku solicitaron al señor juez

---

[1] Para una mejor explicación de estos mecanismos, ver Espinoza Soriano (1973) y Glave y Remy (1983), quienes ilustran concretamente las distintas formas de acceso a la tierra en el Perú, en una situación de ampliación generalizada de la mercantilización en la sociedad.

instructor de Sica Sica la posesión de sus tierras según sus títulos de composición, y la demanda fue aceptada (Título de Posesión de Yaku, Cantón Chucamarca, 1933: Partida No. 13 de Fs. 30 Vta.).

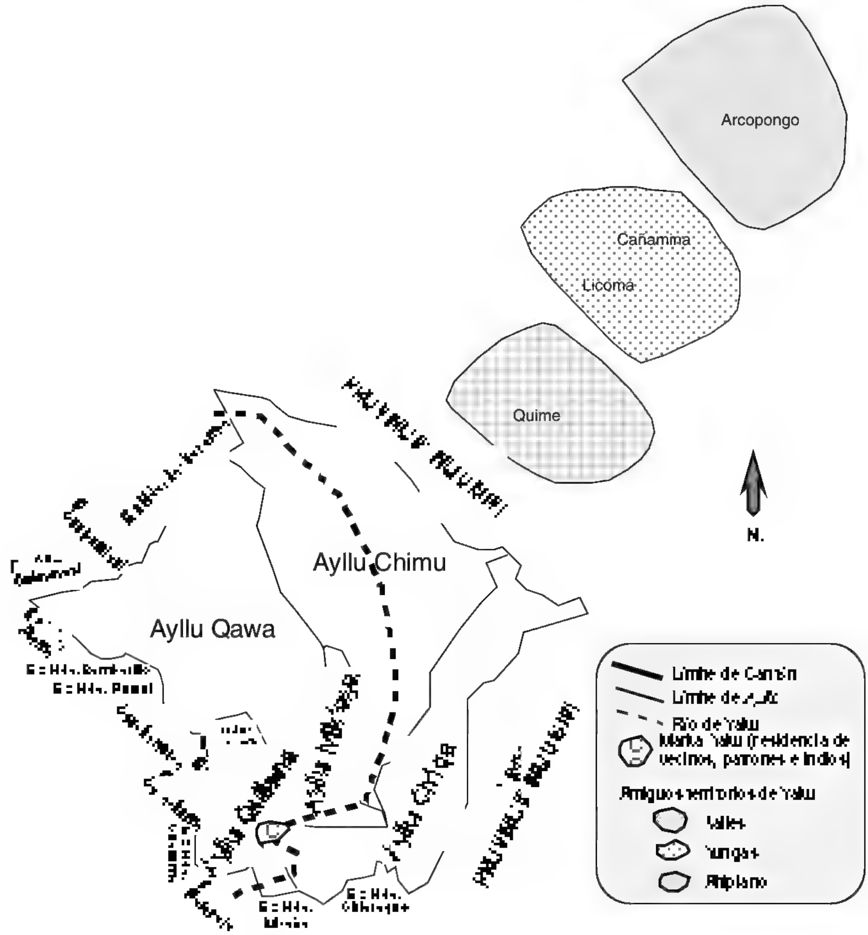
La residencia principal de la mayoría de los hacendados se encontraba en el pueblo de Yaku y la de un número menor en la viceparroquia de Quime. Tal fragmentación, también alimentada por la ubicación de otras haciendas en los márgenes de los cinco *ayllus*, finalmente terminó rompiendo la deteriorada unidad territorial del *ayllu*, pues otrora dichas tierras —conocidas como *liwxata*— eran también tierras de *ayllu*. El Mapa N° 3 nos permitirá una mejor percepción de esto.

Hasta 1952, la estructura social del pueblo de Yaku se fue configurando en base a dos categorías sociales. La de los mestizo-criollos, constituida por hacendados y no hacendados, conocidos como "patrones" en sus haciendas, como "vecinos" en el pueblo, y como *wiraxucha* o *ñitu* en el trato cotidiano con los "indios". Y la de los originarios, agregados y sobrantes, denominados en bloque "indios" por la otra categoría social.

Ambas categorías lucharon persistentemente por la hegemonía del microcosmos de la marka, que hasta la década de los sesenta era considerada espacio legítimo y exclusivo de la casta mestizo-criolla. Sólo en fiestas y para el cumplimiento de rituales podían acceder libremente a la plaza principal. De manera esquemática, podemos decir que la residencia de los *ñitus* se encontraba clavada en medio del *ayllu*, y desde ahí ellos llevaban a cabo la administración de sus haciendas. Paulatinamente, gran parte de los indios, originarios y otras categorías de los cinco *ayllus*, se dieron a la tarea de reconquistar sus antiguos y legítimos espacios territoriales, ya sea ocupando las periferias o con la compra de la casa de algún vecino de la marka.

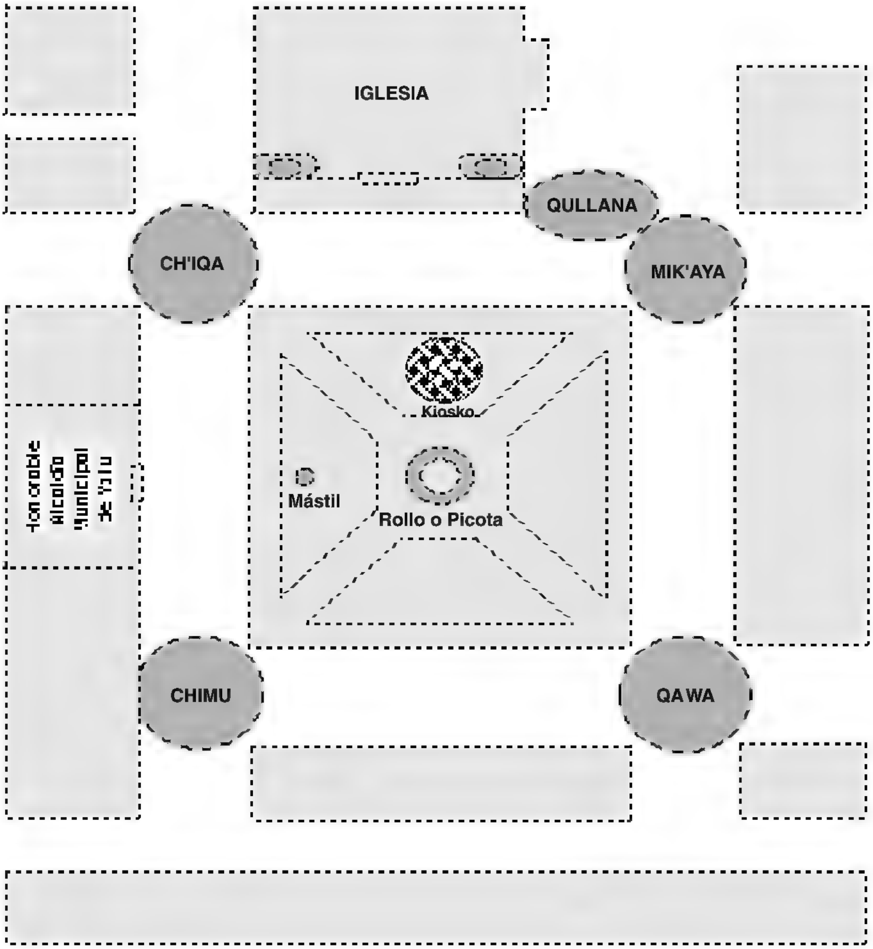
El microcosmos de la marka, alternativamente conocido con el nombre de "pueblo", se constituyó en el espacio ceremonial y administrativo de los *ayllus*, vecinos y hacendados. Las casas y oficinas de las autoridades políticas (corregidor, policía, alcalde, intendente, etc.) se ubicaron en los entornos de la plaza, como se puede observar en el Diagrama N° 1.

Mapa 3
Los *ayllus* de la marka Yaku



Fuente: Elaboración propia en base al plano de la comunidad Yaku. Expediente Nº 38857, Consejo Nacional de Reforma Agraria.

Diagrama N° 1
La plaza de Yaku: El microcosmos de la marka



Fuente: Elaboración propia en base a información proporcionada por las autoridades de la marka Yaku.

La plaza era el punto centrífugo o de expansión hacia afuera y, al mismo tiempo, el punto centrípeto o de contracción hacia adentro; en virtud a lo cual se la consideraba *awki* y *tayka* marka. Resumía el poder político, con la figura de los tres cabildos, los *jilaqatas* y los alcaldes de campo, y adquiría visos de sacralidad con la iglesia de San Juan de Yaku, construida durante la segunda mitad del siglo XVIII. Durante las fiestas, los cinco *ayllus* se distribuían territorialmente en las esquinas: en función de una visión microcósmica toponímica y topográfica, se reconstituían simbólicamente. En este proceso no participaban los colonos de las haciendas, ya que ellos se encontraban sitiados bajo el dominio de los patrones.

Entre 1844 y 1899 se crearon las actuales provincias Inquisivi y Loayza, constituyendo una especie de paraguas jurídico que alimentó el proceso de fragmentación territorial de la marka, dividiéndola en dos jurisdicciones independientes. Fueron fraccionadas las reducidas pertenencias territoriales de Yaku, quedando su zona altiplánica en la Provincia Loayza y sus valles y yungas en la Provincia Inquisivi. Dada la situación, apéndice de la marka Yaku, la antigua viceparroquia de Quime, que ya figura como tal en los padrones de revisita de 1832, por medios jurídicos estatales, en 1945 fue elevada al rango de nueva marka, cabeza de cantón. Paralelamente a este proceso, también se crearon nuevos cantones en ambas provincias.

El neocolonialismo jurídico había sido advertido y era impugnado por el movimiento de los caciques-apoderados, a través de sus constantes peticiones de "revisión general de límites", planteamiento principal que se apoyaba en los títulos coloniales. En lo que Rivera caracteriza como un "episodio de incomunicación de castas"(1991), se enfrentó lo que para la concepción legal comunaria equivalía al reconocimiento de las antiguas delimitaciones de fronteras practicadas por los visitadores coloniales, y un Estado republicano que confundía tales demandas con demandas de deslinde privado entre haciendas y *ayllus*.

A pesar de que el espíritu del Decreto Ley 03464 de la Reforma Agraria no contemplaba la doble tenencia de tierras, en la práctica, los *ayllus* de Yaku consolidaron sus derechos en las dos provincias, utilizando intensivamente la figura jurídica de propiedad proindivisa,

la cual les permitió mantener (hasta el presente) sus tierras de puna y valle —estas últimas situadas en la provincia Inquisivi (Consejo Nacional de Reforma Agraria, Expediente Nº 38857, Primer Cuerpo, Comunidad Yaku, 1974).

Los comunarios de la marka Yaku y sus cinco *ayllus* tuvieron acceso a tres pisos ecológicos (tierras continuas). Por el lado de Quime en: Kalasaya, Kamillaya, Titi Amaya (Cantón Figueroa), Milluxaqi, etc. (actual segunda sección prov. Inquisivi-Quime); de la misma forma, tenían sus dominios en los Yungas. Actualmente, la mayor parte conserva sus valladas, lo que redobla la prestación de servicios de autoridad, funciones rituales y aportes económicos en ambas jurisdicciones, situación no habitual antes del implante de la Ley de Reforma Agraria. A ello remite el siguiente testimonio de don Julián Chambi:

> Todos los originarios tenemos tierras en el lado de Quime. Yo, también tengo, pero he abandonado lo que me toca a mí, actualmente está en manos de mis tíos. Mantener era mucho sacrificio, constantemente hay que estar yendo y viniendo, en ambos lados nos jalan las obligaciones, igual que acá, allá también se hace por turnos los servicios de autoridad, hay que estar sacando cuotas para el sindicato, en cambio acá tenemos el *chikiña* de donde sale dinero para los gastos de las autoridades. Hemos entrado en un acuerdo entre todos mis parientes por dividirnos. Yo, he dejado el valle a cambio de las tierras que cultivaban mis tíos, de esta manera nos evitamos los problemas. No todos somos iguales, existen familias que siguen manteniendo, van y vienen (Yaku, junio 26, 1998).

Si bien estos mecanismos permiten la conservación de algunos dominios en otros pisos ecológicos, a la larga el fenómeno de la fragmentación será irreversible; entre otras razones, por la obligación de duplicar la responsabilidad de prestación de servicios de autoridades u otras imposiciones por el hecho de pertenecer a dos jurisdicciones, de lo que no había necesidad antiguamente. Estos casos transparentan una situación de descuartizamiento por voluntad de las llamadas "leyes modernas", el fenómeno de *t'aqanuqata*.

Después de la Reforma Agraria del 53, los cinco *ayllus* de Yaku hicieron levantar croquis con la brigada móvil de la Reforma Agraria, de modo de detallar e indicar la existencia de tierras de pastoreo o *purumas*, diferentes *aynuqas* de *jach'a phisqha*, y también sus *jisk'a laqxatas*. El nuevo procedimiento de deslinde generó conflictos en el *ayllu* Chimu,

sobre la propiedad proindivisa de un área de pastoreo que era de uso común, así como problemas individuales en tierras colectivas en las *jisk´a aynuqas*. En Qawa y Mik'aya también se suscitaron problemas similares, a raíz de controversias personales que se transformaron en un problema mayor, derivando en un juicio que duró veinte años, de 1974 a 1994 (Consejo Nacional de Reforma Agraria, Expediente Nº 38857, Primer Cuerpo, Comunidad Yaku, 1974).

Dentro de la actual división político-administrativa, la marka Yaku constituye la cabeza de la tercera sección de la provincia Loayza, compuesta por los siguientes cantones: Yaku, Caxata, Challoma, Chucamarca, Llipi Llipi, Umalaco, Villa Puchuni, Tablachaca, y dos más en perspectiva (Pampajasi y Conchamarca). Siendo que la Ley de Participación Popular privilegia la estructura seccional, se han utilizado los propios mecanismos estatales para lograr ventajas y mayores beneficios, como el proceso de recomposición simbólica entre *ayllus* y exhaciendas, que otrora fueron parte de una misma unidad socio-política.

Para efectos de nuestra temática, en adelante nos concentraremos en los cinco *ayllus*. Nos interesa mostrar sus principales niveles de organización territorial, como cantones y vicecantones, con el siguiente orden:

1ro. *Ch'iqa,* está dividido en tres cantones y dos vicecantones.
2do. *Qullana*, capital de la tercera sección de la provincia Loayza del departamento de La Paz, es elevado a tal rango el 18 de febrero de 1938, durante el gobierno de Germán Busch.
3ro. *Mik'aya,* es un vicecantón.
4to. *Qawa,* está dividido en dos cantones y un vicecantón.
5to. *Chimu,* está dividido en dos cantones, una parte pertenece a la tercera sección y otra a la cuarta sección; su capital es Malla.

La división político-administrativa de la república de Bolivia sólo reconoce hasta el nivel de cantón:el vicecantón es una instancia de organización ilegal. Esta circunstancia ha sido usada por las comunidades o *ayllus* para la formación de nuevos cantones. Es el caso de Pampajasi y Conchamarca que, teniendo base ilegal de vicecantón, se encuentran

en pleno trámite de cantonización. A criterio de las autoridades, es parte de un amplio plan que les permitirá mayores posibilidades de acceso a los limitados beneficios que provee el Estado; si se entiende bien, es una manera de que las autoridades se "acuerden de ellos". Siendo así, estamos ante un fenómeno de faccionalismo consciente de tipo interno, que utiliza en beneficio propio los artificios de división político-administrativa del país, atomizando los poderes hegemónicos estatales que se caracterizan por el centralismo administrativo, en un proceso abierto de descolonización de los esquemas del poder dominante. Sólo así podemos entender la multiplicación de cantones y la redefinición de secciones en los últimos tiempos.

1.2. Uso y tenencia de las tierras

Los derechos territoriales sobre las *sayañas* y *aynuqas* (ver infra) fueron logrados con el cumplimiento de diferentes servicios de tipo personal, como la *mit'a* y el *chaski*. Cada prestación era considerada puntos a favor, conocidos como "certificaciones" y otorgados por las distintas instancias de autoridad, generalmente corregidores y curas[2], de acuerdo a su naturaleza.

Dentro del conjunto de las imposiciones más recordadas, se encuentra el *chaki*, que consistía en el cumplimiento de servicios para el corregidor de Luribay por espacio de 15 días, con carácter anual:

> Antiguamente por el servicio de reparo[3] había que ir a la capital de Luribay [capital de la prov. Loayza]. Nuestros abuelos, por costumbre han hecho este servicio. Era un servicio de ayuda al corregidor, en todos los trabajos, inclusive en sus asuntos particulares, esto se llamaba servicio de *chaki*. Era una obligación comunitaria de servir al corregidor, había que estar semanas enteras sirviéndole. Con este servicio, en parte también se consolidaba el derecho propietario, además de pagar las contribuciones anuales que se encargaba de recoger el *jilaqata*. Actualmente estos servicios ya no existen, todo el mundo está exento y tranquilamente viven y comen sin prestar ningún servicio (Don Felipe Colque, *ayllu* Mik'aya, febrero 11, 1998).

---

2 El cumplimiento de servicios con la iglesia se denominaba: *pusitasiña*; los futuros novios debían someterse a la voluntad de los curas por el lapso de un mes o más tiempo, con la finalidad de prepararse para su posterior vida matrimonial.

3 Es un servicio más para el corregidor, que consistía en servirle en todos los asuntos en que necesitara ayuda, incluso en sus propios campos.

Otro tipo de servicio fue el de "posta y postillón", conocido también como *chaskiru*. Representaba un sistema de correo que cubría un tramo del antiguo camino real (actual cantón Chijmuni, provincia Aroma) y debía efectuarse en turnos periódicos. Esta obligación era asumida por los contribuyentes para consolidar el derecho de usufructuar tierras o incrementar su número o extensión.

El cumplimiento regular de estas imposiciones permitió a las sucesivas generaciones mantener o disminuir su categoría social, siendo los más perseverantes quienes se convirtieron en los primeros originarios con mayores derechos. El siguiente testimonio así lo demuestra:

> Mi suegro había hecho servicios de postillonaje junto con mi suegra, inclusive había prestado servicios de *chaki* y en su casa tiene como recuerdo todavía la silla de montar. El servicio de postillonaje se hacía antes por turnos y se caminaba con mulas o caballos tocando un pututu. Las *aynuqas* de mis suegros han sido conseguidos con la esclavización, con mucho sufrimiento, dicen que era sacrificado ir de posta y postillón, pero, también valía la pena. Gracias a eso tenemos un poco más de tierra, los flojos de aquellos tiempos se han debido quedar de brazos cruzados, hoy sus nietos sufren. Este servicio estaba registrado en grandes libros, y tengo un certificado de mis padres. Mucha gente tiene este documento. El postillonaje, dicen que se hacía en las pampas de Jaruma, inclusive nos correspondía atender hasta los valles de Cita [Quime-prov. Inquisivi] (Don Tomás Colque, Mik'aya, febrero, 1998).

De modo que la legitimación de los derechos territoriales no se dio únicamente por la vía de las composiciones; sino que en el tiempo y espacio tuvo que ser sustentada por el cumplimiento de las categorías de imposiciones coloniales, además de otras obligaciones a nivel interno, estructurando un "paquete" de derechos y deberes que otorgaba jurisdicción sobre la tierra. En aymara este proceso se conoce como *lurata*, refiriéndose al cumplimiento del sistema de cargos, obligaciones ceremoniales u otros, según la categoría social a la que se pertenece en el *ayllu* y la marka.

Esa tradición de prestación de servicios se ha mantenido hasta ahora en beneficio directo de las comunidades; así, la casta o grupo social de originarios, que posee más tierras en *jach'a aynuqa* y en *jisk'a lakxata*, continúa teniendo como norma la obligación de prestar todos

los servicios establecidos.

En el presente, el *uraqi laki,* a manera de parlamento de los cinco *ayllus,* se celebra todos los años el día 2 de febrero, y se ocupa de redefinir y fiscalizar tanto la política de uso y administración territorial, como la constitución y control de sus poderes políticos. La agenda contempla: el informe del ecónomo (responsable de las tierras de la iglesia, de sus bienes económicos y materiales) y el futuro destino de las tierras que pertenecen a la iglesia, preferentemente alquiladas a los que no tienen deudas u obligaciones pendientes con el *ayllu;* las *chikiñas,* tierras de uso comunal de los cinco *ayllus* que sirven para solventar los gastos que realizan las autoridades con motivos oficiales; la oferta de tierras de originarios en alquiler, aparcería u otra figura; problemas de linderos, tanto a nivel interno como externo. Un día después, el 3 de febrero, evento similar conducen los *jilaqatas* en cada *ayllu.* En esta oportunidad, se atienden las demandas de los más necesitados, que suelen ser los "sobrantes", última categoría social. Se les asigna el trabajo de habilitación de las tierras de pastoreo, de propiedad comunal, como tierras de cultivo; o, en su defecto, quienes disponen de tierras se las confían prioritariamente bajo cualquier forma de usufructo.

De este modo, las antiguas "certificaciones" de las imposiciones y obligaciones coloniales y republicanas son reasumidas como propias por el *uraqi laki,* validando los derechos históricos sobre la tierra. De acuerdo al cumplimiento de prestación de servicios de autoridad y religioso-rituales, se continúa certificando a las nuevas generaciones, asignándoles tierras, aunque de tamaño reducido y de menor calidad.

De modo general, todas las tierras —*sayañas, aynuqas, ayjaderas* y *chikiñas*— pertenecen al *ayllu* o marka. No existe el concepto de propiedad individual, tal y como ésta se entiende en la perspectiva occidental. Lo único que existe es el "uso familiar" de la tierra colectiva, que los yakeños han denominado "usufructo", tal vez porque este concepto se adapta muy bien a lo que entienden por propiedad. En nada se parece su idea de la tierra a la propiedad privada de la ley estatal, de modo que también el estado ha sido obligado a reconocer otras formas, como la propiedad proindivisa, resultado de numerosas luchas de movimientos indígenas

Waman Puma de Ayala clasifica "a las tierras comunarias" en treinta y dos "sementeras" ([1612]1992: 897), muchas de las cuales han desaparecido casi por completo, perviviendo las siguientes: las tierras de los antiguos caciques, que son conocidos como los primeros originarios; las sementeras de los comunarios, que son las *aynuqas*; las sementeras para tributos, que ahora se llaman *chikiña*, destinadas al sufragio de gastos de las autoridades; las tierras de descanso, que son todas aquéllas que han sido cultivadas según el proceso de rotación, y que deben descansar obligatoriamente; las tierras de los sobrantes o sementeras de los necesitados; las sementeras de la *waka* o *willka*, son las que en la actualidad se denominan "tierras de la iglesia" y que en términos conceptuales puede que mezclen lo que eran las sementeras de la luna y el sol.

Esta distintiva racionalidad en el manejo de la tierra todavía existe, aunque en el proceso histórico la comunidad haya sufrido una merma importante de sus territorios continuos y discontinuos, provocando la desaparición de muchas de las figuras descritas por Waman Puma de Ayala. Lo que no ha cambiado es el sentido social de distribución de la tierra.

1.2.1. *Sayaca, aynuqa, ay jadera, chikica*

El término *sayaña*[4] deriva del vocablo *saya*, que significa base de sustentación. En traducción literal, "mantenerse parado": allí donde la familia se mantiene parada; su cimiento. Es la tierra donde está construida la casa familiar, que cuenta con pequeños tablones y corrales. En este sentido, todos los habitantes de la marka, cualquiera sea su categoría, poseen una vivienda con terrenos adyacentes llamados también *uyus*. Quienes no cuentan con estas posesiones tienen la de sus parientes. La *sayaña* es imprescriptible e intransferible por pertenecer a la casta familiar. Los comunarios de Yaku lo entienden como el único espacio sobre el que tienen derechos absolutos.

---

4 Este concepto puede tener sus propias variantes en otras markas; así, por ejemplo, en Antamarka, del departamento de Oruro, está ligado al manejo del ganado. El concepto en sí mismo significa, por un lado, el lugar donde está parado el ganado y, por otro, observar el ganado desde una elevación natural o artificial (Ayllu Sartañäni 1993: 33).

La *aynuqa* es una extensión o espacio territorial de posesión, uso y cultivo comunitario, compuesta por una cantidad de tablones o *qallpas*, donde cada contribuyente tiene su *qallpa* o *liwa* individual. Está destinada al monocultivo rotativo, seguido de varios años de descanso. Cada familia, tiene al menos una *qallpa* en la *aynuqa* y otras *qallpas* suplementarias en otras zonas de la comunidad. Hay dos tipos de *aynuqas*: el primer tipo pertenece a los originarios de los cinco *ayllus* y está ubicado alrededor de la marka (se conoce también como *jach'a phisqha aynuqa* o *jach'a aynuqa*); el segundo tipo está ubicado en las afueras de las tierras de los originarios, y pertenece a comunarios de las tres categorías sociales (se conocen también como *jisk'a aynuqa* o *lakxata*). En ambos casos son de cultivo familiar y de control comunal. Cada *aynuqa* tiene un nombre y rota en el cultivo: en el caso de los *jacha phisqha*, cada 9 años comienza el período de descanso, lo que quiere decir que en Yaku existen nueve *aynuqas* correspondientes a los originarios.

Las *ayjaderas*[5] son por excelencia los espacios territoriales destinados al pastoreo del ganado de los comunarios: "echadera de ganado". Son de uso colectivo y cada uno de los cinco *ayllus* posee una o más zonas destinadas a esta actividad por su condición topográfica semi-accidentada y de tierras vírgenes o *purumas*. En algunos casos, también los terrenos cultivables se convierten en *ayjaderas* de uso común, borrando los límites del sistema de *aynuqas*, pero sólo en el periodo de descanso. El control de estos espacios es ejercido por las autoridades y miembros de cada *ayllu*; los animales del *ayllu* vecino no pueden invadir territorios que no les correspondan, pues tal infracción es inmediatamente elevada a conocimiento de las autoridades y mandones, quienes están facultados para imponer orden y la sanción pertinente, según la gravedad del caso (ver, por ejemplo, Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1987). El uso comunal no necesariamente implica que la tierra sea de todos; los derechos se extienden sólo para los miembros integrantes de cada *ayllu*. Algunos *ayllus* de mayor dimensión, como Chimu, inclusive tienen seccionalizadas sus áreas de pastoreo. El sentido propietarista también se extiende a los otros recursos, como canteras, agua, leña, u otros que por encontrarse

5 Waman Puma de Ayala nombra a las *ayjaderas* como "sementeras de los pastores" ([1612]1992: 897).

en ese lugar le pertenecen al *ayllu* en primera instancia, y luego a la marka. Las *ayjaderas* obedecen también al sistema de rotación según los criterios estacionales de tiempo seco o lluvioso, para solventar las necesidades de los animales en tiempos críticos.

La *chikiña* es de origen prehispánico. Según Waman Puma de Ayala eran conocidas como *taza chacara* —sementera para tributos ([1612]1992: 897)— y, a criterio de Bertonio, se les decía *haymatha*, que quiere decir: "chacras que se hazen de comunidad como son los del cacique, Fiscal, o de los pobres" ([1612]1984: 127). Es la propiedad de uso comunal que, vigente desde el periodo prehispánico y conocida como "jaymas de cacicazgos", después de 1953 recibe el nombre de *chikiña*[6] y sirve para soportar las constantes exigencias de cuotas, sobre todo para sostener los gastos de las brigadas móviles de la Reforma Agraria, así como para cubrir juicios y aportes sindicales. Son tierras de cultivo destinadas únicamente a generar fondos para sufragar los gastos que tienen que afrontar las autoridades y la comunidad. Inicialmente, para este objetivo cada *ayllu* está obligado a que todos sus contribuyentes o taseros dispongan de una o más *qallpas* anualmente, según el sistema de rotación o *thakhi*. El cultivo y la cosecha son colectivos, constituyéndose en obligación comunitaria (ver Libro de Actas del corregimiento del *ayllu* Ch'iqa, febrero 20, 1995).

Cada *ayllu* tiene *chikiña* de dimensiones distintas, las que también son denominadas *chikiñas del juntu jaqi*. Otra manera de habilitar este tipo de tierras de uso comunal es expropiando temporalmente las tierras de las personas reticentes a prestar servicios de autoridad o cumplir otras imposiciones, de acuerdo a disposiciones de la asamblea general. En otros casos, son entregadas voluntariamente, con el mismo objetivo de no prestar servicios o a cambio de no participar en los trabajos comunales. La producción de estos terrenos comunales, pese a estar a cargo de las autoridades, no queda bajo la libre disposición de

[6] En Chari, provincia B. Saavedra, este mismo concepto tiene otra acepción directamente relacionada al sistema de herencia paralela; así no los demuestra el estudio de Spedding y Llanos al decir que son "dos tipos de terrenos: tasa y *chikiña*. Las tasas deben ser heredadas por varones y las *chikiña* por mujeres" (1999: 59). Mientras que en los yungas, cualquier terreno prestado puede ser *chikiña* y los sindicatos incluyen a los chiquiñeros, que son los que no poseen una *sayaña*, es decir, una propiedad con título legal (Spedding, comunicación personal).

éstas, pues se encuentran bajo la vigilancia y control de la asamblea comunal (ver Libro de Actas del sindicato de Qullana, junio 3, 1986).

1.2.2. Tierras de originarios, agregados y sobrantes o arrimantes

En el presente, los originarios de Yaku, conocidos también como *sayañirus*, *jach'a uraqini* o *jach'a phisqha*, poseen las principales *aynuqas* de los cinco *ayllus* y en proporción mayor al resto de los comunarios. Estas *aynuqas* son más conocidas como tierras de los *jach'a phisqha*.

Los contribuyentes circulan en varios sentidos, sin embargo, la tierra permanece inalterable manteniendo su status de tierra de "originarios", "agregados" o "sobrantes", de ahí que se diga generalmente: "el servicio de cargo le toca cumplir a la tierra", *uraqiruw wakt'i cargu luraña* (Don Francisco Mamani, *ayllu* Mik'aya, 27 de junio, 1998). La tierra regula los cargos, servicios y obligaciones. Así, la prestación de servicios constituye el mejor referente e indicador de la norma interna, porque la posesión de las tierras de primera clase, de mayor y mejor calidad, supone mayor capital social y poder político.

Internamente, las tierras pueden ser traspasadas, prestadas, alquiladas o vendidas, pero no en el sentido estricto de los conceptos, sino solamente en el derecho de usufructo. El hecho de que en los últimos tiempos algunos originarios emigrados a las ciudades hayan incumplido sus obligaciones con la tierra, produjo su traspaso o "venta" a los agregados o sobrantes. En estos casos, norma el principio de que "la tierra hace el cargo", pues el comprador debe someterse a las obligaciones o cánones comunarios. De este modo, el agregado o el sobrante que originalmente no tenía acceso al desempeño de cargos de autoridad, con la compra o posesión de estas tierras puede formar parte del *kimsa kawiltu* (ver infra).

Dentro esta categoría, existen subcategorias: primeros, segundos, terceros, cuartos y hasta quintos originarios. Los primeros originarios en los diferentes *ayllus* poseen grandes extensiones de tierra, por las que sus antepasados tuvieron que cumplir las diferentes prestaciones de servicios, durante la colonia y parte de la república. Por su trayectoria histórica, constituyen la clase socio-política que siempre mantuvo poderío; son también conocidos por los demás como "terratenientes".

Los comunarios agregados, conocidos también como *jisk'a urijinaryu* ("pequeño originario"), no llegaron a capitalizar tantas tierras como los originarios por su poca prestación de servicios gratuitos durante la colonia y la república, y por la falta de certificaciones. Actualmente los terrenos de los agregados de Yaku equivalen en extensión a aproximadamente la mitad de lo que poseen los originarios, además de estar ubicados sólo en *jisk'a aynuqa* y no así en *jach'a aynuqa*. La categoría de agregados, al igual que la de los originarios, está compuesta por subcategorias: primeros, segundos y terceros, dependiendo de la cantidad de tierra que posean. En algunos casos pueden acceder a tierras de originarios a través del matrimonio. El ostentar tierras de agregados obliga a prestar servicios como autoridad sólo hasta la jerarquía de *mallku*, no pudiendo llegar a ser parte del *kimsa kawiltu*.

La categoría social "sobrantes" o "arrimantes", *jilt'iri*, está constituida por los forasteros, todas aquellas personas venidas de otros lugares, y los *utawawas* o *wajchas*, que se establecieron ya sea en los márgenes territoriales o en tierras de menor calidad de los cinco *ayllus*. El tamaño de sus tierras es reducido, insuficiente para la supervivencia familiar; por ello, para poder resolver sus necesidades, la comunidad en cada *uraqi laki* les concede permiso para trabajar, habilitando las tierras marginales, las más erosionadas, pedregosas, rocosas, quebradas o *k'arartata uraqinaka*, y las tierras vírgenes o *purumas*. También pueden cultivar las tierras de los originarios en aparcería o partida, así como en alquiler o arriendo. Así nos lo ilustra el siguiente testimonio:

> Los que no tienen tierras generalmente sobreviven trabajando las tierras de los originarios, a cambio nos dan unos surcos para trabajar, partiendo a la mitad la cosecha. Así es la vida del que no tiene tierras, trabajan la tierra de los originarios (Don Juan Sullcani, Mik'aya, febrero 11, 1998).

Los originarios alquilan sus terrenos a los sobrantes por el espacio de 3 años. El primer año se siembra papa, el segundo haba, maíz y oca, y el tercer año cebada y trigo (Don Agustín Domingo Quispe, *ayllu* Qawa, febrero 15, 1998). Por ostentar tierras, aunque limitadas, están obligados a prestar servicios de autoridad en la función de alcalde de campo o justicia. Tienen la posibilidad de ejercer cargos de autoridad política, pero no de llegar a ser *mallku* de *ayllu* y menos *kimsa kawiltu*. Pueden llegar a ser cabeza de preste, alférez o alferado

por usufructuar los distintos recursos existentes en el *ayllu* y la marka, al igual que las otras categorías sociales. Sólo con haber ejercido estas funciones ya serán "pasado", aunque de menor jerarquía.

1.3. Sucesión de tierras y bienes

La norma estatal sobre herencia se encuentra anclada en la noción de la propiedad privada; entonces, se trataría de reivindicar la propiedad de tierra individual para las mujeres, noción jurídica absolutamente contraria a las normas del derecho del *ayllu*. Éstas se regulan a partir de varios preceptos, como la herencia paralela de origen prehispánico (Silverblatt 1990: 84-87), cuya aplicación en Yaku, si bien no es común, es de uso supletorio. Algunas familias la aplican en función de las circunstancias, sobre todo para aquellas parejas que no cuentan con suficiente tierra; en estos casos, es norma que define la herencia según la cantidad de servicios prestados a los padres. Por otro lado, también se aplica la herencia bilateral, que ha venido a formar parte de la tradición, ya desde el tiempo prehispánico; pero finalmente, es el estado social de *jaqi* el que define la herencia, pues los solteros o solteras no son considerados sujetos jurídicos para usufructuar la tierra. En este entendido, podemos inferir que los derechos, tanto para la mujer como para el hombre, se hallan supeditados a múltiples factores de tipo histórico y coyuntural, pero tampoco podemos negar el predominio de la cultura jurídica patriarcal, que manipula y ralea los derechos de la mujer, y a la que fueron sometidos las comunidades y *ayllus* con distinta intensidad. En la práctica, esta relación desigual es subvertida a través de actividades cotidianas, como el pastoreo o las labores agrícolas que por lo general recaen bajo la responsabilidad de la mujer, definiendo sustancialmente el uso y la mantención de los linderos de las *qallpas*.

En la visión de los yakeños, la tierra y el territorio son considerados algo connatural al *jaqi* colectivo, no susceptibles a ser negociados con extraños a la marka. Básicamente existen dos formas de sucesión. La primera y más común es la sucesión de carácter familiar: el pase de las *aynuqas* a los miembros de la misma estirpe es preferentemente al varón, quien no por ello queda como absoluto dueño, sino sólo como depositario simbólico que representa a la casta familiar, para responder a cuestiones oficiales frente a la comunidad. Los derechos

e intereses que subyacen en el interior únicamente serán entendidos por sus propios miembros; como puede verse en el caso de una de las familias más importantes de Yaku:

> ...el indígena Asencio Lobo en presencia de los mandones y comunarios... se compromete con los mandones y comunarios conservar la sayaña de originario, de "Lobo", ya finado. Yo lo tendré hasta mi muerte y cuidaré como soy dueño del terreno sin desajenar, sin vender ni dar en prenda. Si al compromiso no cumplo, me obligo a pagar una multa de Bs 20.000, al último dejaré la merituada sayaña, sin reclamo... (Libro de Acta del corregimiento de la marka Yaku, 1954: 43).

Existen también casos que no siempre se encuentran registrados por escrito, y no por ello dejan de tener validez; pues en estas situaciones, la memoria legal comunaria funciona con igual o mayor sentido de precisión.

En vida una persona puede oficializar la distribución o hacer reconocer el derecho de usufructo de su tierra a través de un testamento o en la ceremonia jurídica de la *t'aqa* o *uñt'ayawi*, que es cuando se muestra tanto el *chacha uraqi* como el *warmi uraqi*, diciendo: "desde este momento las *qallpas* serán de tu responsabilidad y tuyas", en presencia de testigos, preferentemente "pasados" o autoridades (Don Tomas Colque, *ayllu* Mik'aya, junio 24, 1998). Todos los hijos e hijas tienen derechos jerarquizados.

Las prohibiciones de enajenación están expresamente referidas a los "extraños" a la marka. Los contribuyentes de la misma marka están habilitados, siempre y cuando se comprometan a asumir las responsabilidades en correspondencia a la categoría de la *aynuqa*. Como en el caso del *mallku* Tomás Colque del *ayllu* Mik'aya, quien nos relató que posee tierras en Mik'aya, Ch'iqa y en los valles de Kamillaya, provincia Inquisivi, explicando que tiene tanta tierra por herencia de *warmi uraqi* (en el caso de Ch'iqa) y por tratarse de tierras discontinuas de su propia estirpe (en el caso de Kamillaya). Esto, además de demostrarnos que la mujer también recibe tierras en herencia[7], nos indica que las reglas no son tan rígidas como parecen y que con la demostración de normas morales propias del *ayllu*, y con el cumplimiento de las obligaciones al igual que el resto de los tributarios de su categoría, se pueden hacer giros y generar variantes. La estrategia utilizada para no perder estas

tierras tiene que ver con que "hay que hacerse querer y también hay que rogarse" (Don Tomás Colque, *ayllu* Mik'aya, mayo 20, 1998).

Nos encontramos ante formas de residencia virilocales y uxorilocales, y uso de tierras por sistema de parentesco bilateral y matrilateral. Un caso muy ilustrativo de residencia virilocal lo hallamos en una conversación sostenida con don Julian Chambi y su esposa. Ella manifestaba:

> yo soy del *ayllu* Chimu y mi esposo es de Ch'iqa, cuando nos hemos casado, me he venido al lado de mi esposo casi paradita, solamente con algunas ovejitas y una llamita que mis padres me dieron como herencia, pero estos ya se han terminado, los animales regalados se exterminan rápidamente, a la nada se van; a mí no me han dado tierras porque el Julian no ha querido, y yo tampoco he insistido porque él tiene hartas tierras, pero si no hubiera tenido también me hubieran dado una parte, ahora todo está en manos de mis hermanos, ahora ya no puedo pedirles, tampoco las necesito (Doña Flora de Chambi, Yaku, febrero 2, 2000).

Una mujer casada puede voluntariamente renunciar a las tierras que le corresponden, en virtud a que el esposo hereda grandes propiedades de tierra como perteneciente a una familia de originarios. En este caso, las tierras de la familia de doña Flora fueron distribuidas entre sus hermanos y actualmente ellos ejercen sus derechos cumpliendo la cadena de prestación de servicios a la comunidad.

Por otra parte, un "extraño" de afuera o de adentro, puede lograr su pertenencia al *ayllu* y el acceso a la tierra mediante relaciones de parentesco; principalmente, como *tullqa* (yerno) o *yuxch'a* (nuera), que esencialmente son las vías de integración de extraños a la marka. Como ejemplo ilustrativo, tenemos al *mallku* del *ayllu* Ch'iqa, don Agustín Chili, a quien, proviniendo de los *ayllus* del Norte de Potosí y por ser yerno de una de las familias de categoría originaria, le correspondió cumplir con uno de los principales cargos de la estructura de poder del *ayllu*, por poseer *aynuqas* en *jach'a phisqha* y *lakxata*, además de tierras

[7] Así, por ejemplo, Spedding y Llanos, en el caso de la herencia paralela en Chari, demuestran que existe un sistema en el que se perciben dos tipos de terreno: "tasa y *chikiña*. Las tasas deben ser heredadas por varones y las *chikiñas* por mujeres. Por este motivo, a veces se denomina a la tasa *qhari jallp'a* (literalmente "tierra hombre"), es decir, tierra del varón, y la *chikiña, warmi jallp'a* ("tierra mujer")" (1999: 59).

en los valles de Inquisivi. Otro caso digno de mencionar es el de don Antonio Reynaga[8], quien por ser yerno del *ayllu* Ch'iqa, forma parte del amplio tejido social y político con iguales derechos que cualquier otro nacido en el *ayllu*.

Lo que nos demuestra que en materia de sucesión de tierras, en cualquier situación, el varón se constituye en la figura oficial depositaria de derechos, sin que ello implique el desplazamiento total de la mujer, cuya garantía jurídica se encuentra en el *chacha-warmi,* en cuyo contexto la mujer utiliza de manera subrepticia al varón como pantalla protectora de sus derechos. Dicho de otro modo, el renunciamiento es una estrategia contra la subordinación, la discriminación y fundamentalmente contra la "cultura patriarcal" (Rivera 1997: 20) de la ley estatal, que obligó al varón a monopolizar el poder como sujeto jurídico y tener predominancia como figura pública. Por su parte, la mujer pudo perfilar el uso extremo de la retórica, el "silencio y los insultos" (comunicación personal Spedding), como "arma de los débiles", en la lectura de Scott (1985).

En la mayoría de los casos, las mujeres optan por la residencia virilocal, sobre todo cuando existen varios miembros en el núcleo familiar; por eso dicen: "la mujer es hija de la gente, ya que ella tiene que seguir al varón a su comunidad", *imill wawax jaqin jaqpaw*. En consecuencia, las mujeres al casarse están destinadas a dejar su casa y a sus padres, sin perder el derecho a recibir tablones de tierra diferenciados, por lo menos algo pequeño; en el peor de los casos, la *satxa*. En cuanto a la herencia de animales, en principio la mujer participa en igualdad de condiciones, pero la norma se reajusta e interpreta a partir de los antecedentes relacionados a los servicios de pastoreo prestados o al cuidado de los animales. Mucho dependerá de la situación familiar, pues estas actividades implican derechos a la tierra.

La asignación de tierras tanto al varón como a la mujer se pro-

---

8 Originario de los *ayllus* del norte de Potosí, pertenece a la familia del ideólogo indianista Fausto Reynaga. Por su condición de yerno del *ayllu* Ch'iqa pasó a formar parte del mundo social de los tributarios de la marka Yaku. Por más de una década viene desempeñando el cargo de juez de mínima cuantía, además de haber cumplido las otras obligaciones festivo-rituales y de autoridad.

duce a partir del ritual de la *jaqichasiña*, momento de su incorporación a la *tama de los jaqis* o categoría de los casados, personas socialmente completas. La situación puede sufrir cambios en el caso de la mujer, mucho dependerá de la cantidad de tierras que tenga su pareja y de la conducta solidaria del yerno. Don Pedro Villca lo expresa así:

> Una vez casados recién les damos los bienes que le corresponden, si se los damos antes de su matrimonio, tal vez haya cambio de ideas, y hasta ella puede irse calladamente, por eso con esta experiencia, es preferible que se matrimonien de una vez. Teniendo su documento y recién ya tenemos confianza, recién entregamos los bienes, de acuerdo a lo que le correspondan, por ejemplo si el padre no tiene nada que entregarle así será, pero si tiene un poquito le entregará. De acuerdo al hijo, al primero le entregará un poco más que al segundo y al tercero. Nos toca de acuerdo a nuestro corazón, los saltones reciben a su medida nomás (*Ibid*.).

A los recién casados se les puede entregar oficialmente todos los bienes que hubieran adquirido durante su vida de solteros, además de lo correspondiente al uso doméstico y agrícola, para que formen su propio hogar y vivan de manera independiente. El matrimonio los incorpora a la *tama* y, en su calidad de miembros activos, pueden ejercer sus derechos y deben cumplir sus obligaciones como ciudadanos, prestando una serie de servicios, asistiendo a las reuniones, realizando trabajos comunales, aportes de las cuotas comunitarias o "ramas", etc.

La herencia de animales a los recién casados es conocida como *tuti t'aqawi* y suele ocurrir en los días de carnaval, cuando se celebra la *k'illpha* y el "matrimonio de animales", que en términos de Arnold y Yapita se puede entender como una "celebración de los poderes femeninos de la reproducción y la regeneración de los rebaños" (1997: 346). En esta ocasión, los padres entregan a sus hijos los animales sin preferencias, es decir, hacen una distribución igualitaria de animales entre todos los hijos que hayan participado en el servicio del cuidado. En algunas ocasiones, por su edad avanzada, los padres distribuyen los animales en calidad de herencia a los hijos(as) solteros(as), siempre que sean mayores de edad; en el caso de los varones, esto significa después de haber salido del cuartel.

Los hijos, además de obtener animales por herencia, a partir de su mayoría de edad o por haber contraído nupcias, desde niños tienen unos cuantos animales. En algunos casos corderitos obsequiados por

su *ichu parinu* o por su padrino de *rutucha*; en otras ocasiones como regalo de sus padres en *k'illphawi*, para que sigan cuidando con mucho interés los animales de la familia; también cuando las crías son abandonadas por su madre, *jiwruta*.

A pesar de que en Yaku existe poca ganadería, por el predominio de la producción agrícola, lo poco que hay es distribuido con mucha ceremonia, pues pocas son las personas que tienen vacas, ovejas y llamas al mismo tiempo.

Al fallecimiento de los padres o de uno de los cónyuges, todos los bienes obtenidos por los esposos en vida quedan para los hijos. Los herederos realizan la distribución sin distinción de edad ni sexo, y según el número de hermanos que sean. En algunos casos entre todos por igual y en la misma cantidad y, en otros casos, dependiendo de la tradición familiar, bajo el criterio de mayor a menor. Para efectos de servicios a la comunidad, se distribuyen responsabilidades internamente y de acuerdo al tamaño y cantidad de tierra asignada; los que posean más tierras ejercerán cargos de mayor gasto. Pero los bienes materiales de uso exclusivo del padre pasan al hijo varón, preferentemente al mayor, quien también es el depositario de los principales instrumentos de poder como la vara, el poncho y la chalina, que por norma se transfieren por la línea patrilineal; el resto de los bienes (chicote, *ch'uspa*, arado, sogas, etc.) se distribuye entre los otros herederos. Lo perteneciente a la madre pasa a la hija mujer, según jerarquía, son de mayor valor el *awayu*, la *llijlla* y las joyas que se heredan por la línea paralela, al igual que los artefactos domésticos como ollas, piedra de moler y otros. Esta distribución de bienes se realiza al octavo día del fallecimiento, a través de una pequeña ceremonia que cuenta con la participación y presencia de familiares, parientes y en algunos casos inclusive de las autoridades. Si en la pareja fallece un cónyuge y el sobreviviente desea formar otra familia, éste deberá empezar desde el principio, pues no dispone de ningún derecho sobre los bienes obtenidos en su anterior vida matrimonial.

1.4. El trabajo como fuente de derechos

A lo largo de la historia, indudablemente el trabajo agrícola se ha constituido en una fuente de derechos. Si bien una de las conse-

cuencias ha sido la diferenciación social entre originarios, agregados y sobrantes, otra ha sido el contrato consensual (*ayni, mink'a, sataqa, waki* y *partira,* entre otros), típica expresión de convenciones perfeccionadas desde tiempos prehispánicos en base al consentimiento de las partes, sustentado por las solemnidades del mundo ceremonial del derecho.

Para efectos de nuestro análisis vamos a diferenciar el *ayni,* la *mink'a,* la *sataqa,* el *waki* y la *partira* como "pactos revestidos", y el arriendo y el anticrético, como "pactos desnudos" (Argüello 1996: 300). Ambos pueden ser caracterizados por su calidad de contratos de obligaciones o ayuda de carácter bilateral.

1.4.1. Pactos revestidos

Los "pactos revestidos" están mediatizados ante y sobre todo por un paquete de conductas y rituales de solemnidad, que consideran sobremanera las relaciones de género, entendiéndose que cuando una persona quiere contraer alguna de las formas típicas de cooperación, debe circunscribir su proceder al marco de lo ceremonial. Esto significa que tiene que visitar la casa de las personas a quienes se pedirá el favor, sea por la mañana o por la noche, llevando coca para invitarles, y con profunda humildad y reverencia habrá de decirles: "señor, señora a quitarles el tiempo nomás he venido, no me nieguen este favor, acéptenme nomás pues estimado señor, estimada señora, nos haremos *ayni* con el trabajo de tu yunta mañana", *tata, mama, nakiw timpu apaq'iri jutawayta janiw, janiw sapxitatati, jïsa sapxakitay, quli awqi, quli mama aynt'asiñani arumanthi yuntampi.* En caso de pedir el favor para enfrentar fiestas o cargos, se habrá de decir: "estimada señora, estimado señor, he caído en desgracia", *quli mama, quli tata jucharuw purta.* Una vez que la coca ha sido entregada a quienes se pide el favor, se viabiliza el pedido y la otra parte se predispone a aceptar.

En este contexto, el *ayni* es una institución de ayuda con trabajo no remunerado, que exige estricta reciprocidad en su devolución, es decir, con la misma forma de trabajo o con el mismo bien, dependiendo del caso, e incluso con algo de *yapa* o producto mejorado, en señal de gratitud o a manera de intereses. Por ejemplo, si la ayuda recibida fue un cordero, en cumplimiento del *ayni,* se deberá devolver otro cordero pero de mayor tamaño; o, en el caso de un preste que haya recibido una caja de cerveza, cumplir el *ayni* representará devolverla con dos o más

botellas de cerveza adicionales. Estas formas de contratación son más frecuentes durante el desarrollo del trabajo, pues permiten enfrentar las emergencias que pudieran suscitarse a lo largo del ciclo agrícola.

Quien transgrede las normas del *ayni* se hace merecedor de sanciones de tipo moral, pues si una persona recibe un mal *ayni*, ese hecho se va difundiendo entre toda la comunidad y ello da lugar a que todos los comunarios critiquen o vean mal al transgresor.

La *mink'a* es un sistema de cooperación alternativo o complementario al *ayni*. En el trabajo agrícola, sirve para cumplir una deuda pendiente recurriendo a un tercero, cuya compensación deberá ser con un *ayni*, en producto, o con su equivalente en efectivo. Se usa también para la actividad ganadera, pero el trato es distinto, pues consiste en pedir los servicios de una persona para que cuide los animales por determinado tiempo, debiendo compensarla con la mitad de la cantidad total de las crías nacidas durante el periodo de tiempo acordado. También es una modalidad de *partira*.

En la actividad agrícola sobresalen dos opciones de *partira* o aparcería: la *qhulli partira*, que es cuando el aparcero concurre con una parte de la semilla y se encarga del trabajo, desde el *qhulli*, pasando por el aporcado —trabajos intermedios en la gestión productiva: remover la tierra, desherbarla— y otros cuidados, hasta la siembra. El dueño, que puede o no participar en el trabajo, proporciona el terreno y parte de la semilla, y en la cosecha, aparcero y dueño se reparten el producto de acuerdo a la cantidad de semilla invertida. También existe la *sata partira*, que es cuando una persona barbecha y trabaja la tierra ajena y en ella siembra con semilla puesta por el dueño del terreno, y para la cosecha sólo le corresponde una reducida parte del producto, como compensación por su trabajo.

La *sataqa* es un sistema de cooperación que se practica entre parientes consanguíneos y afines, sobre todo con aquellas personas (viudos, huérfanos, ahijados, *utawawas*, radicados en las ciudades, etc.) que tienen reducidas tierras. Consiste en favorecer a una persona con una limitada cantidad de surcos (3 a 10 o más) al borde de la parcela, en tiempo de siembra, donde el favorecido únicamente aportará su semilla. Como compensación al favorecedor puede o no ayudarle durante el trabajo en el ciclo agrícola, pues por hallarse circunscrito en el

marco del derecho de consanguinidad no se impone gravamen alguno.

El *waki* es un arreglo cooperativo para aprovechar mejor los recursos. Cuando una persona tiene mucha semilla y tierra pequeña, busca a otra persona que tenga terreno más grande para poder asociarse; de tal modo que un socio aporte la tierra y la mitad del abono, y el otro, la semilla y la otra mitad del abono. Siembran el terreno como una sola unidad turnándose para cumplir el trabajo que demanden las diferentes etapas del ciclo, y al final, cada cual hace su propia cosecha. Si se trata de papa, el que llega primero cosecha surcos alternados, y si el producto es quinua, cañawa o cebada, la alternabilidad es de tres surcos.

La garantía y eficacia de las formas de trabajo descritas radica en su solemnización formal como elemento perfeccionador que compromete el cumplimiento de obligaciones bilaterales, adquiriendo el carácter de "derecho estricto (*stricti iuris*) o de buena fe (*bonai fidei*)" (Argüello 1996: 301), que por su naturaleza no requiere la intermediación de una autoridad o la suscripción de documento escrito alguno. Justamente la solemnidad vertida se constituye en el mecanismo de formalización, sustentado en la coca y la humildad de la conducta; de ahí que también se lo puede entender como un "pacto revestido" (*Ibid.*: 299) de carácter moral-social. A ello se debe el hecho de no haberse encontrado, ni en la cultura oral ni en los libros de actas analizados, algún caso que dé cuenta de la existencia de conflictos por mal cumplimiento de *ayni, mink´a, sataqa, waki* o *partira,* lo cual no sucede con las modernas formas de contratación, como se podrá observar más adelante.

1.4.2. Pactos desnudos

Al igual que otros *ayllus* o comunidades, Yaku no estuvo exento de la influencia de modernas formas de contratación, como el arriendo y el anticrético, que paulatinamente han sido introducidos por los migrantes con fines lucrativos. Estas formas de contratación, circunscritas al marco de los principios del derecho civil *q'ara,* son "pactos desnudos" porque el contrato de locación de las tierras simplemente es

solemnizado y formalizado por el clásico documento escrito, que por su naturaleza se encuentra desprovisto de los requisitos sustanciales con los que cuentan los "pactos revestidos".

En este esquema, inversamente al anterior, es el dueño o arrendador quien oferta sus tierras a los necesitados o locatarios. La mujer no interviene en la suscripción del documento, pues en éste sólo cuenta la firma del varón, práctica contraria a los principios jurídicos del *ayllu*. Circunstancialmente, son los sobrantes y agregados quienes usan este sistema para tener acceso a mayor cantidad de tierras cultivables, preferentemente *aynuqas*. El tiempo de duración del arriendo puede oscilar entre uno y tres años.

El anticrético es otro sistema utilizado para acceder a tierras de cultivo, consiste en entregar una cantidad de dinero al dueño, a cambio de usufructuar su(s) *sayaña(s)*. La mayoría de las transacciones se realizan con carácter privado entre partes, pero cuando surgen problemas posteriores, inmediatamente se transforman en asunto público, comprometiendo en el conflicto a todas las instancias de autoridad e incluso a la comunidad (ver Libro de Actas de los Tres Trigos, Yaku, diciembre 28, 1987: 91).

2. Estructura de poder de la marka

En la memoria histórica, los cinco *ayllus* se autodefinen como cinco hermanos. En esta lógica de pertenencia se encuentra la noción de mayores y menores: el *ayllu* Ch'iqa es considerado el hermano mayor (*jiliri*), y Chimu el menor (*sullka*), aunque en el pasado el *ayllu* Qullana era el primero. Tal cambio de jerarquía se debió a que durante las revisitas efectuadas a la marka, Ch'iqa era el primero en ser visitado, por encontrarse al paso, convirtiéndose esto en una costumbre que trastocó el orden jerárquico. Sin embargo, en la práctica de la simbología ritual Qullana sigue siendo el primero.

En la marka Yaku se encuentra centralizado el poder político-administrativo de las autoridades estatales: el corregidor; el alcalde; el juez de mínima cuantía; el puesto policial; y la estructura educacional del Estado. Y originarias: los tres cabildos o *kimsa kawiltu*; *jilaqatas;*

y *kamanas* o alcaldes de campo. Ambas coexisten formando un sólo cuerpo con campos de competencia bien delimitados.

En los documentos de títulos de composición que posee Yaku se puede advertir un sistema de autoridades jerárquicamente representadas. Para la temprana época colonial, la estructura de autoridades estaba encabezada por un *apu*, que significa: "Señor, Corregidor, Príncipe, Señorío" (Bertonio [1612]1984: 24), alternativamente denominado "Gobernador y Cacique principal" (Documentos de Títulos de Composición y Venta de la Marka de Yaku: 12). Dos títulos de mucha jerarquía, provenientes del mundo prehispánico y colonial, confundidos en una sola persona.

A criterio de Waman Puma de Ayala, desde las primeras épocas de la dominación colonial este desorden aparece como altamente conflictivo, al decir, "de cómo en aquel tiempo abía un solo Dios y rrey y justicia que no como agora a muchos señores y justicia y muchos daños y rreys" ([1612]1992: 56). Evidentemente se habían diversificado los dioses, los reyes, las justicias y, de igual manera, los males. Grave fue el impacto en los poderes e instituciones indígenas, que entraron en emergencia por estar obligados al reajuste de sus competencias y jurisdicciones. Para fines del siglo XVI y principios del XVII, Yaku se encontraba representada por distintas categorías de autoridades: cuatro "hilacatas", dos "Alcalde Ordinarios", un "Alcalde Mayor", un "Regidor", un "Señor Gobernador Segunda", un "Apo Inca, Virrey Gobernador y casique principal (*Ibid.*:12, 22, 25). No sabemos con exactitud las funciones de cada una de estas autoridades, pero llama la atención su número, además del hecho de que los títulos pertenecen a rangos de élite. Los alcaldes, regidor y gobernador segunda son de matriz española y el resto tiene directa relación con la categoría de las autoridades de origen prehispánico, en un reajuste de competencias y jurisdicciones.

Durante el periodo republicano, en 1862, poco antes de la promulgación de la Ley de Exvinculación (1874), el "gobernador Segunda y los principales de Yaku y Choquetanga que parecieron mediante Hilacata Simón Arguilar; Hilacata, Agustín Yuje; Hilacata el Alcalde Ordinario, Pedro Machaca, Francisco Mamani, Lucas Arco, Alcalde Mayor; Regidor, Miguel Cáceres,... Hilacatas Basilio Mamani, Pedro Lobo" (*Ibid.*: 37), solicitan documentación de sus dominios territoriales, último auto de composición, previniendo las

Sistema de autoridades originarias de la marka Yaku presenciando
un evento oficial, portando los principales símbolos de poder y justicia:
la *santa wara*, el *kawu*, la *t'inka*, la coca.

Posesión de autoridades en el espíritu de la ley del *ayllu*,
con la *t'inka*, coca y cuatro botellas de cerveza
como elementos legitimadores.

nefastas consecuencias que estaban en ciernes y para afrontar cualquier eventualidad de arremetida contra sus linderos reconocidos desde la época del Inka.

Consecuentemente, en el tema de autoridades y derecho indígena, tenemos referencias contundentes que nos permiten aseverar que el actual sistema de *kimsa kawiltu* y jilaqatura estuvo involucrado de manera directa en el programa de reivindicación de tierras, tanto en los tiempos de la administración colonial, como en la republicana. Hoy, esta tarea sigue siendo una de sus funciones más importantes, como en el caso del conflicto de linderos entre Yaku e Ichuqa (ver Consejo Nacional de Reforma Agraria, Expediente No. 38837, Comunidad de Yaco, 1er cuerpo).

Sólo los tres cabildos, los *jilaqatas* y los alcaldes de campo han pervivido, pese a los constantes ataques provenientes de las fuerzas sociales y políticas del sindicalismo agrario. Internamente, estas estructuras de autoridades se conocen y autoidentifican como "mandones" o "ponchosos"[9].

2.1. Calificación y nombramiento de autoridades

Durante los periodos colonial y republicano, como ya se expuso, se implantó una serie de servicios de patronato a los indígenas, resultando de ahí la "estratificación social" de originario, agregado y sobrante, categorías aún vigentes, sobre cuya base se hallan representadas las jerarquías de poder, principalmente la de los "ponchosos".

En Yaku, norte de Potosí y Sica Sica, los calificativos "malvado", "mentiroso" y "flojo" (*qhuru, k'ari* y *jayra*) son considerados malos antecedentes, que dificultan el acceso a cargos o responsabilidades importantes. La comunidad ejercita un control social mucho más fuerte sobre la actuación de estas personas, independientemente de su categoría social o la cantidad de bienes que posean. Ser "pasado" no sólo quiere decir haber cumplido de manera automática los cargos, sobre

---

9 Este término no debe leerse en sentido despectivo, sino, más bien, a partir de la connotación distintiva de autoridad originaria. Precisamente, llevar un tipo de poncho simboliza justicia y poder.

todo los "obligatorios", sino también haber cumplido otros servicios como elde ser padrino, pasante de fiestas, consejero. Inclusive en la acumulación de poder social se suman los cargos "no obligatorios", ya que confieren status, *suma aski chuymani jaqi* —persona diáfana y confiable con sentido de mucha justicia—; en otras palabras, inciden en el ejercicio pleno de derechos públicos o privados. En cambio, los principios de la humildad, colaboracionismo y trabajo, además de aumentar la buena reputación, amplían las relaciones sociales. Entonces, ser "malvado" o "flojo" es delito mayor en el mundo jurídico-moral, pero no se castiga expresamente en el acto: la sanción se hace con el cierre de las relaciones sociales, que es otra forma de hacer justicia.

Los miembros del *kimsa kawiltu*, según el *thakhi* entre los cinco *ayllus*, son nominados idealmente con un año de anticipación al ejercicio del cargo, generalmente bajo la responsabilidad de las autoridades en función y en coordinación con el *ayllu* al que le corresponde el turno. La posesión de los nuevos miembros indefectiblemente debe realizarse cada primero de enero. Mediante el mismo proceso, en cada *ayllu* se elige al conjunto de *jilaqatas* y alcaldes. Realiza la posesión de todas estas autoridades el primero de enero y el 24 de junio de cada año, respectivamente, el corregidor, quien en su despacho espera con la bandera boliviana extendida sobre su escritorio y el libro de actas, para tomar la juramentación en presencia de los "salientes". Para ello, deben los nuevos miembros portar la *santa wara* o el *kawu* y toda la indumentaria que exige el protocolo, además de hacer la señal de la cruz en el clásico estilo estatal. Pese a que el ejercicio del cargo es asumido en pareja, sólo el varón es juramentado. En caso de ausencia, puede ser reemplazado por cualquier pariente de sexo masculino, pero bajo ninguna circunstancia por la mujer. Al término de este acto, se da lectura a la respectiva acta de posesión y en señal de conformidad firman todos los presentes, encabezados por la máxima autoridad. El evento concluye con los correspondientes abrazos de felicitación, donde se advierte una notoria tranquilidad en los "salientes" y preocupación y pena en los "entrantes", pues la gestión les depara una pesada carga que llevar. Seguidamente, los "salientes" los conducen a sus respectivos despachos para efectuar el acto de la *utt'aya*, que es otro momento protocolar, pero ya al estilo propio del *ayllu*. En estos recintos, en la parte central, se coloca una mesa cubierta con un *awayu*, sobre el cual se deposita el tradicional *tari* con coca, media botella de

t'inka y cuatro botellas de cerveza. La autoridad saliente invita a su homólogo entrante a compartir con él el principal espacio y al *akulliku* junto a los presentes. En este momento, ambos son autoridad, y en su trato se llaman unos a otros *tata ordinario, tata mallku, tata alcalde,* etc. Seguidamente, como traspasándole el mando, le hace entrega de la *t'inka* y las botellas de cerveza, y la nueva autoridad, como simbolizando el desempeño de sus funciones primordiales, va sirviéndolas a los presentes por orden de importancia, realizando cada uno la *ch'alla* a la Pachamama y a los ancestros, augurando deseos positivos para la nueva gestión.

Este proceso, que perfectamente podría representar la suscripción de un acta, sólo es parte del ritual de legitimación y reconocimiento. Una vez terminado el ritual de la *utt'aya,* las autoridades, en orden jerárquico, se dirigen a la iglesia a participar de la misa[10] celebrada en honor a Tata San Juan, en la que cada uno prende una vela, los salientes en señal de agradecimiento y los entrantes pidiendo reconocimiento y cooperación. A su término, tienen por norma acompañar al preste del Santo en el recorrido de la procesión y, al final, los antiguos ponchosos, antes de salir de la iglesia, se despojan de los símbolos de autoridad —el poncho, chicote y otros— en un acto desesperado, envolviéndolos en un pequeño bulto, como librándose de la tremenda carga que significaba ejercer el cargo, o devolviendo el poder sacral conferido por los dioses y santos. En adelante, los miembros salientes van a festejar a sus respectivos domicilios, donde, en honor a su grado de "nuevos pasados", serán congratulados con *pillus* (coronillas de pan y sarta de frutas) por el entramado familiar y allegados en un acto de recepción social. Por su parte, los nuevos ponchosos se integran al despacho del alcalde ordinario, para ocupar el lugar que les corresponde. De esta manera, la estructura de autoridades se recompone para iniciar las funciones de gobierno de la marka y el *ayllu* de manera legítima, después de haber sido autenticada por la instancia estatal, indígena y sagrada.

El conjunto de autoridades originarias, encabezadas por el corregidor, participan en el *Jach'a Kawiltu Qunt'asiwi* o "asiento de los

---

10 Para esta ocasión, el cura de la región con asiento en Quime asiste a oficiar la misa para destacar el acto.

cinco *ayllus*". Por norma de protocolo deben ubicarse de acuerdo a la jerarquía de su cargo en el siguiente orden: siendo la posición del corregidor el eje central del ordenamiento, a su izquierda se ubicará el *kimsa kawiltu*, los justicias primero y tercero, respectivamente; a su derecha toman lugar los *mallkus* o *jilaqatas*, seguidos de los justicias segundo. Este mismo esquema conservan las esposas, por lo general sentadas en el suelo, a excepción de la esposa de la principal autoridad política —el corregidor—, quien, sin embargo, no asume la autoridad del marido, porque en la tradición histórica estas autoridades jamás ejercieron su cargo en pareja dado el esquema patriarcal históricamente estructurado. No obstante, principalmente en las fiestas, la mujer suele imponer su presencia. Puede observarse esta descripción en el Diagrama Nº 2.

Por otro lado, se hallan las autoridades políticas, municipales, sindicales, jurídicas y policiales, y la junta de vecinos, cada una con atribuciones específicas, siendo la cabeza de todas ellas el corregidor. La implantación de la Ley de Participación Popular, que delega la disposición y administración de los recursos económicos del cantón al alcalde municipal, ha nivelado en jerarquía este cargo, el que empieza a tener mayor importancia que la primera autoridad del corregimiento. En cualquier caso, el cumplimiento de los servicios de autoridad está entendido como parte de la *mit'a*, o turno, que consiste en prestar servicios personales y realizar aportes en especie o económicos, en retribución a pertenecer y gozar de los beneficios y servicios del *ayllu*.

Para una exposición esquemática de estas formas de poder, y suscribiendo las definiciones de los propios yakeños, se ha visto conveniente clasificarlas en dos: "cargos obligatorios" y "cargos no obligatorios".

2.2. Cargos obligatorios: "Mandones" o "ponchosos"

Dentro de esta categoría de autoridades se encuentran los *kimsa kawiltu*, *jilaqatas* y alcaldes de campo, quienes se rigen por el principio de que "las *aynuqas* y *sayañas* cumplen los cargos de autoridad". Basados en esta norma, los originarios, agregados y sobrantes son

obligados a "servir", "prestar servicios", "hacer cargos", "gastar", "ponerse el poncho", como modos sociales y de poder.

La acción práctica cotidiana de estas instancias de poder se caracteriza por estar dirigida hacia adentro, ya que la orientación de sus principales funciones es la de atender y resolver asuntos internos, aunque no exclusivamente. Su lucha anticolonial hacia adentro consistió en la eficaz apropiación y adecuación de los sustratos jurídico, político y administrativo coloniales para el beneficio y mantenimiento de sus bases estructurales.

En esta dinámica, la autoridad en función tiene que erogar una serie de gastos durante su gestión. El *thakhi* predefine la obligación de los "contribuyentes", la de prestar servicios tanto de autoridad, como ceremoniales y rituales en pareja, pues tanto el varón como la mujer ejercen el cargo juntos. Empero, cuando se discute la candidatura para el cargo, sólo cuenta la personalidad y las cualidades del esposo. Esto no significa que exista una política de segregación de la mujer; al contrario, la esposa es la clave en las actividades ceremoniales de tipo público, ritual o festivo; juntos, son los principales forjadores de la política y poder del *ayllu* hacia adentro. De esta manera, los contribuyentes que ya cumplieron obligaciones con el *ayllu* son paulatinamente elevados de status, como "pasados" o *pasarus* —sintetizando el poder moral-jurídico— al interior de la categoría social a la que pertenecen; y quienes aún no, son clasificados en otra *tama*[11]. Así lo refiere Don Tomás Colque:

> Ser autoridad es como los militares, que tienen grados y van escalando... así es nuestra costumbre de autoridades. En primer lugar cuando se concubinan un joven y una jovencita y llegan a matrimoniarse, la base los reconoce como persona y llegan a la *tama.* Luego ellos tienen la primera obligación de hacer una fiesta local en la comunidad, ellos son invitados para que pasen una fiesta... al pasarla ha subido un grado. Este servicio no es por terreno, sino por lo que gastamos leña, tomamos agua, trajinamos y gastamos los caminos

[11] Es un concepto interno de diferenciación social y de género. El conjunto de la población está separada en *tama* de jóvenes mujeres y varones; casados(as); los que están en espera de cumplir servicios; los que están en ejercicio; y los que han cumplido con las obligaciones. De acuerdo a estas categorías se les asignan y reajustan derechos.

Diagrama Nº 2
Estructura de autoridades de la marka Yaku
***Jach'a Kawiltu Qunt'asiwi* - "Posesión de autoridades"**

Fuente: Elaboración propia en base a información proporcionada por las autoridades de la marka Yaku.

> por eso no más se hace... [sólo por acceder a los recursos naturales]. Después, los invitan a ser justicia ese es otro grado, otra costumbre en la comunidad, el ser justicia, es el primer grado en la escala de autoridades.... Cada cual debe tener esa responsabilidad y para prestar este servicio nada más. Ese justicia, es para todos por igual... aún cuando tenga terreno o no tenga. Después viene ser cabildo que sólo podrá serlo el que tenga tierras originarias, así como el mallku o *jilaqata*... escala por terreno, quien hace justicia sobre eso siempre llega *jilaqata* también... tampoco uno que tenga terreno grande si no ha pasado por la escala de cargos nunca llega a ser cabildo, es tipo militar siempre, una jerarquía y desde ahí escala a cabildo. Por ejemplo, en el caso mío estoy ejerciendo el cargo de *jilaqata* por terreno, después me tocará ser cabildo (Mallku del *ayllu* Mik'aya, febrero 12, 1998).

Los recién casados son invitados por la comunidad a cumplir el cargo de "alférez", como aporte o reconocimiento por el uso de "recursos primarios" como leña, agua, paja, piedra, caminos, etc. Luego viene el desempeño del cargo de alcalde de campo o justicia, y después el cargo de *mallku* y *kimsa kawiltu*, servicios directos a la comunidad por la tenencia y usufructo de las tierras.

2.2.1. *Kimsa kawiltu* (alcalde ordinario, alcalde mayor y regidor)

El término *kawiltu* proviene de "cabildo", nombre que fue utilizado por el gobierno de la política española, en la colonia. A lo largo del proceso histórico, en el contexto andino boliviano, esta palabra tiene diferentes significados, como: "asamblea comunal", "despachos u oficinas de las autoridades". Según Rasnake, con el nombre de "cabildo" se conoce al "rollo", un elemento que sintetiza la "imagen de la totalidad del grupo étnico Yura" (1989: 229). En otros ámbitos, como en Yaku, era también denominado "picota", con funciones multivocales (Turner 1967).

En nuestro caso, el *kimsa kawiltu* o los "tres cabildos" simboliza el poder político y jurídico de tres autoridades: el alcalde ordinario, el alcalde mayor y el regidor. Durante la colonia, estas autoridades formaban parte de la estructura del gobierno municipal de las poblaciones indias, con atribuciones judiciales otorgadas por la Ley de Indias. Situación que cambió en la república con la imposición de la Ley bolivariana, pues frente a la figura del corregidor, instituido como primera autoridad, pierden gran parte de sus atribuciones judiciales. Después de la Reforma Agraria, también se vio afectado el campo

de sus competencias con la emergencia del sindicato agrario, que impuesto en esta región entre los años 60 y 80, estaba facultado para resolver conflictos relacionados con la tierra. De ese modo se fueron constriñendo gran parte de sus funciones.

La fuerza del nuevo modelo sindical de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que intentaba expresar las necesidades de las comunidades campesinas, y la nueva forma de establecer comunicación entre la comunidad y el Estado, que exigía relacionamiento a través de las prácticas o instituciones modernas o burocráticas, ocasionaron que los ponchosos fueran obli-gados a transformarse para ser reconocidos como legítimos interlocu-tores. Encontramos buena expresión de esta disputa y confrontación en la "Fundación de los Tres Trigos", a principios de la década de los años 80 (ver Libro de Actas de los Tres Trigos, Yaku, enero 1°, 1980: 1).

A modo de antecedente, el sindicalismo revolucionario, en la versión civilizatoria y represiva del Pacto Militar Campesino, había dejado huellas perdurables en Yaku al implantar como práctica predominante el estilo egocentrista de la democracia partidaria, que consecuentemente arrastró todas sus perversidades: caudillismo, clientelismo y la dependencia política *ayllu*-Estado, ocasionando la degradación de las esferas gubernativas y de los principios jurídicos internos. La metáfora de los tres trigos se refiere a los tres cabildos, autoridades originarias que sufren el ataque del sindicato en su jurisdicción, siendo obligadas a cambiar de nombre y de organización interna, creando secretarios, comités y vocales. Se amparan adoptando dichas figuras ante los ataques de sindicalistas que los califican de "atrasados", y se afianzan adoptando parafernalias occidentales: tampones, sellos, libro de actas. Estos conflictos quedaron encubiertos bajo la rétorica de la "alianza obrero-campesina", planteada fundamentalmente como una subordinación de los objetivos indígenas a los intereses extra-*ayllu*, pero la acción civilizatoria no pudo sustentarse en el tiempo que duró, aproximadamente medio año (ver Ibid. 1980: 1-14). Después de la "asamblea general" del 30 de marzo de 1980, por última vez se refieren al nombre de los "Tres Trigos", y vuelven a su antiguo esquema organizativo. Aunque es cierto que en los *ayllus* Mik'aya y Qawa se mantiene la secuela sindicalera, pues su *mallku* se encuentra inserto en el directorio del sindicato agrario, en la secretaría

de justicia, habiendo sido refundidos en una sola persona dos cargos diferentes con los mismos fines prácticos. En los demás *ayllus*, el funcionamiento del sindicato es casi simbólico, se encuentra supeditado a las órdenes y vigilancia de los mandones y de la asamblea general.

En la historia de los tres cabildos, los acuerdos siempre se han conducido por la memoria oral, pero por la arremetida del sindicato y su tecnología, se ha incorporado la norma de dejar constancia escrita de los múltiples casos de administración de justicia, a modo de validar su memoria, su existencia histórica y perfilar su continuidad. Esta flexibilización fue una estrategia que ha permitido controlar el embate sindicalista, para así garantizar la continuidad del poder de las autoridades originarias.

En la actualidad, el sindicato no tiene la misma fuerza de los años de la Reforma Agraria, o los años 80, pues se fue debilitando por la fuerza de la acción comunalizadora y por la fortaleza histórica de los ponchosos. Quedó convertido simplemente en una ventana de comunicación e información de lo que sucede fuera de la marka, o en una opción de usar para afrontar cualquier eventualidad, pues ya desde inicios de la última década del siglo pasado los ponchosos vuelven a reconquistar sus jurisdicciones y competencias expropiadas.

El *kimsa kawiltu* es la más importante expresión de poder jurídico y político de la marka y cumple un papel articulador en el conjunto de los ponchosos, además de ser la cabeza del mismo. Jerárquicamente, está conformado por un alcalde ordinario, un alcalde mayor y un regidor:

> Desde tiempos antiguos ha existido el cabildo, en medio del cabildo existe un primer jefe que se llama ordinario que es el primero que se sienta, después se sienta el alcalde mayor y después toma el asiento el regidor, se sientan en fila. Al lado del ordinario se sientan todos los *mallkus* de los cinco *ayllus*. A lado del regidor se sientan todos los justicias. Así se tienen que ordenar en fila y en orden (Don Tomás Colque, *mallku* del *ayllu* Mik'aya, febrero 12, 1998).

El hecho de ser originarios obliga a cumplir con todos los cargos de autoridad, siendo los únicos habilitados para alcanzar los cargos más altos. Históricamente, sus ancestros consolidaron el territorio de la marka, asumiendo la mayor parte de las obligaciones serviles, como también el pago de tributos o tasas, ante las autoridades coloniales

y republicanas. Dicho de otro modo, esta supremacía se constituye también en un capital político-social que se hereda por la línea consanguínea patrilineal.

El alcalde ordinario es la máxima autoridad, tanto del *kimsa kawiltu* como de las demás categorías. Es la pieza globalizadora entre los ponchosos, representa la autoridad moral y social de la comunidad; se le considera la persona más mesurada, crítica y sabia en sus actos y opiniones. Generalmente es una persona mayor de sesenta años nombrado entre los primeros originarios, tomando en cuenta sus antecedentes familiares y personales. Como el más elevado de los cargos de poder, quien lo ocupa debe ser ejemplo de autoridad y de humildad. Su capacidad de imponer sanciones es compartida entre todos los ponchosos, quienes a su vez acuden a él para consultar sobre aspectos de protocolo jurídico, político y ritual, términos de aplicación de sanciones e historia territorial, sobre todo para resolver conflictos, ya sea internos o externos. Así como es poseedor de la memoria político-jurídica del *ayllu*, en poder de su estirpe familiar se encuentran los antiguos títulos coloniales, los llamados Padroncillos de Contribuyentes y otros documentos históricos, como en el caso de Don Felipe Colque, alcalde ordinario durante 1998.

Como símbolo de autoridad, porta consigo la *santa wara*, la que descarga a su derecha, en el alcalde mayor. En las reuniones oficiales, se ubica al lado izquierdo del corregidor.

El alcalde mayor es la segunda persona o autoridad del *Jach'a Kawiltu*, ocupa el segundo lugar a la derecha del alcalde ordinario. Como el resto de los mandones es elegido por un año, y también porta la *santa wara*. Los requisitos para llegar a este cargo son los mismos que para el alcalde ordinario: poseer una experiencia casi acabada en lo que toca a la administración de justicia, que en aymara se denomina *jacha ancha chuymani*; gozar de consenso entre los pobladores de su comunidad; y, aunque no es imprescindible, haber ejercido las funciones de regidor. Sin duda tiene que ser "sayañero", o "terrateniente", pudiendo ser originario menor (segundo, tercero, cuarto o quinto).

En la república, el regidor era como el "ayudante" o "muchacho"[12] del corregidor, su nexo articulador con las autoridades origi-

narias; ligazón forzada por la que es recordado irónicamente como la más autoritaria y hasta despótica instancia. Por esta tradición, el actual *rigi* (otra forma denominativa del regidor) sigue siendo el responsable de la cuestión formal del poder indígena en cuanto a formación, ubicación y puntualidad; es depositario de las varas y encargado del buen uso de las parafernalias de las simbologías de poder, así como de las conductas de protocolo. Finalmente, es el primer responsable de imponer castigo moral o material entre sus colegas ponchosos infractores.

2.2.2. *Mallkus* de *ayllu* o *jilaqatas*

Según muestra la historia, el *mallku* es genuina y auténtica autoridad aymara, que gobernó la marka junto al *kuraka,* con el apoyo de un consejo de ancianos y *amawt'as* (sabios). Esta autoridad tiene plena vigencia en Yaku, al igual que en los *ayllus* de Oruro y norte Potosí, pese a la introducción del sistema municipal peninsular de los alcaldes mayores o justicias.

Tradicionalmente, el corregidor de la capital de la tercera sección de la provincia Loayza es quien posesiona tanto al *mallku* como a las demás autoridades, y, en su ausencia, puede asumir esta responsabilidad el alcalde municipal. Es la autoridad máxima del *ayllu;* su cargo se constituye en el más importante a ejercer en este nivel. Al igual que los tres cabildos, asume su cargo en pareja, *chacha-warmi,* como *tata mallku* y *mama mallku*. Alternativamente, también se les denomina *tata jilaqata* y *mama jilaqata;* son considerados padre y madre del *ayllu* y, por lo tanto, modelo de las acciones cotidianas, prototipo social y moral, teniendo como principal requisito para desempeñar esta función el haber ejercido otros cargos menores. Se le habilita a desempeñar el cargo de *mallku* por el periodo de un año calendario: desde el 24 de junio hasta la misma fecha del año siguiente, no pudiendo ser reele-

[12] Hasta el periodo de 1952, el regidor era el brazo operativo del corregidor, el que ejecutaba las órdenes, pero al mismo tiempo era el sirviente, una especie de pongo oficial. Dentro de la estructura de autoridades, se le consideraba un nexo entre el cuerpo de autoridades y la autoridad política del corregidor, siendo el portavoz de ambas instancias, el encargado de convocar a las reuniones y de establecer los *ansus*. Como parte de los tres cabildos, también debía desempeñar sus funciones específicas, al igual que los demás.

gido, ratificado y menos prorrogado en sus funciones. Este cargo es elegido por "consenso" de su *ayllu*, en turno rotatorio o según el *thakhi* entre todos los originarios.

Participa en el *Jach'a Kawiltu Qunt'asiwi*, de acuerdo al orden de jerarquía de su *ayllu*. En el primer asiento de la derecha está el *mallku* de Ch'iqa, seguido por el de Qullana, Mik'aya, Qawa y Chimu sucesivamente. Las *mama t'allas* se "ordenan" en la misma posición que los *mallkus*.

2.2.3. Alcaldes de campo o *tata justicias primero* y *segundo*

Tanto el *tata justicia primero* como el *tata justicia segundo* son designados en las mismas condiciones que las demás autoridades. Es el primer nivel de cargos según las obligaciones de servicios de autoridad dentro de la categoría de los ponchosos, y puede ser desempeñado por los originarios, agregados o sobrantes. Su función más importante es la administración del cuidado de las tierras de *jisk'a aynuqa*, donde existen *qallpas* tanto de originarios y agregados como de sobrantes.

Los sobrantes, por poseer ínfimas cantidades de tierra, además de no ser su obligación, tampoco pueden aspirar a ocupar mayores cargos de autoridad que el de alcalde de campo; es decir que una vez cumplido este cargo político-jurídico, automáticamente se convierten en "pasados".

Llevan la misma vestimenta y simbología que las autoridades del *kimsa kawiltu*. Integran el *Jach'a Kawiltu*, según el orden de jerarquía de sus *ayllus*. Al igual que las demás autoridades, son posesionados por el corregidor entre los primeros días de cada año nuevo, registrándose todo ello en el libro de actas del corregimiento.

Cada *ayllu* tiene *ma justicia primiru* (un justicia primero), que durante su formación oficial se sitúa a la izquierda del *kimsa kawiltu*; según el orden y jerarquía de los *ayllus*. Sus esposas o *mama t'allas* forman otra *tama* (grupo), respetando el mismo orden.

Los *justicias segundo* son nombrados en función a la densidad demográfica y territorial que posee cada *ayllu*. Dentro de este contex-

to, por tener menor cantidad de habitantes y reducido territorio, el *ayllu* Mik'aya no cuenta con su *tata justicia segundo*, como los *ayllus* Qullana, Qawa, Ch'iqa y Chimu. Estos dos últimos tienen sus *justicias tercero* e incluso proyectan crear el cargo de *justicias cuarto*. Con estos antecedentes, inferimos que sólo este nivel de autoridades cuenta con una dinámica de crecimiento directamente relacionado a factores demográficos y por apertura de la frontera agrícola en áreas tradicionalmente destinadas al pastoreo. Ello quiere decir que el control de las jurisdicciones territoriales es cada vez más rígido, implicando ajustes y reestructuraciones en las normas del *ayllu*.

2.2.4. Tomero

La del tomero es una autoridad eventual y especializada, nombrada en asamblea general. Se la elige de entre quienes poseen terrenos aledaños al río Yaku, que es una parte reducida de la población —por estar los demás limitados a su acceso debido a la topografía accidentada del terreno. La duración de este cargo no pasa de los seis meses, principalmente durante las temporadas de actividad agrícola.

Su principal función es administrar el uso del agua en la temporada de riego, elaborando un calendario de uso y encargándose del mantenimiento y reparación de los canales de riego, mediante la organización y coordinación de trabajos colectivos con todos los usuarios. Rara vez se suscitan problemas por el uso del agua, mas cuando así sucede, el tomero es la autoridad encargada de resolverlos, y en caso de complicaciones, recurre a la autoridad superior[13].

2.3. Símbolos materiales de las autoridades originarias

Toda la indumentaria que portan las autoridades tiene una simbología que está cargada de un poder místico y sobrenatural que protege, cuida y guía. Al mismo tiempo, son identificadores externos

[13] Según Waman Puma de Ayala, esta función la desempeñaban los jueces de agua, llamados "cinquina": "éste rrepartía a los señores y a los pobres; cin hazer falta rrepartía y ancí comían todos en este rreyno. Y ancí los alcaldes y jueses de las asecyas an de tener cuidado más, con los pobres de cada pueblo que rreparta ygualmente porque no se le pierda sus sementeras de los pobres. Porque los rricos, y los que pueden, suelen quitalle el rriego del agua" ([1612]1992:1161).

que permiten el automático reconocimiento de la autoridad de quienes los portan. Estos símbolos otorgan inmunidad jurídica tanto ante la justicia divina como ante las personas. Cuando una autoridad transgrede las normas comunales es sancionado por un contemporáneo u homólogo, pero antes debe descargar todos sus accesorios en un "pasado" u otra autoridad.

El poncho de las autoridades es de color nogal[14], o variantes de esa tonalidad, con franjas de colores intensos en los bordes. Representa obediencia y respeto y se lo viste todo el tiempo, durante el periodo de mandato. Idealmente debe ser confeccionado por la esposa, con materia prima del lugar. Simboliza un manto protector; la tradición dice que debe llevárselo todo el día, excepto para dormir, pues, de no ser así, se pueden atraer las peores desgracias, ya sea de tipo natural o socio-político. En eso existe un control social estricto, porque de esta observancia depende que no ocurran desgracias en la comunidad.

Se dice que el poncho infunde *qamasa*, es decir que insufla el espíritu de la autoridad, otorgando poder y fuerza de carácter —elementos importantes para el ejercicio del gobierno—, principalmente a aquellas personas débiles de temperamento. En este sentido, si una persona es débil psicológicamente, sentirá una compleja fuerza llevando el poncho; por eso, cuando hay cambio de autoridades, el saliente dice: "me siento liviano", entendiéndose que la *qamasa* se queda impregnada en el poncho y se transfiere a la autoridad entrante.

Bertonio definió al *awayu* como pañales o como un manto donde se envuelve a las criaturas ([1612]1984: 8). Antiguamente, la *llijlla* era de menor tamaño que el *awayu* y se utilizaba exclusivamente como manta, sujetada al cuello con un *tupu*. Las *llijllas* se caracterizan por sus colores oscuros en la pampa, es decir que las franjas más anchas son rojas, verdes, azules, cafés o negras; y las saltas o figuras son de variados tonos claros con matices múltiples. Vestir la *llijlla* o *awayu* de

14 Por ejemplo, en Jesús de Machaca, el poncho es de color rojo vivo, intercalado con negro. Los de Waqi, provincia Ingavi, usan el color negro con un borde azul. Los de Carangas, el color verde manzana con franjas guindas y rojas. En Topoco pueden usar hasta dos ponchos, uno de color guindo con un borde de color blanco y dos rayas del mismo color que lo atraviesa y, el otro, a rayas verde manzana y negro.

un modo especial, por lo general completamente extendido, identifica a las *mama t´allas*. En otras palabras, las *mama t'allas* deben utilizar dos *awayus*: uno como *llijlla* y otro como *q'ipi*; este último al igual que el varón, quien lo carga en la espalda en banda.

Por ser autoridad, la *mama t´alla* tampoco puede desprenderse de su *llijlla*, porque habría de atraer las mismas consecuencias negativas que en el caso de su esposo. Metafóricamente sus cuerpos se asumen como la misma comunidad; en consecuencia, siendo que ambas prendas representan mandato y protección, quitárselas significa dejar a la sociedad en caos, sin gobierno ni ley. Cuando la mujer lleva la *llijlla*, o el varón el poncho, por norma no se les permite trabajar, sea cual fuere la actividad.

La *santa wara* o vara es un símbolo que encierra complejos significados que apuntan al poder político, jurídico y ceremonial, teniendo un origen histórico dual. Basta observar la iconografía de la Puerta del Sol en Tiwanaku, para encontrar figuras centrales divinas que portan varas. Por su parte, en el análisis de las insignias de los inkas, Arze y Medinaceli definen al *suntur paucar* como una especie de hacha de armas ornamentada con un complejo de otras simbologías; citando a Cristobal Molina, dicha insignia tuvo origen divino (1991: 36-37). En la colonia, con el implante de los municipios de Indias como organización socio-jurídica, modelo de gobierno local, se introduce la vara como parte de los símbolos de administración de justicia en las Indias (Muro Orejón 1989: 215-221). Rasnake, en su estudio sobre los *kuraqkuna* de Yura, la define como *kinsa rey* o *rey tata*, dándole múltiples significados de carácter político y simbólico, y sobre todo reconociéndola como fuente del poder de los *kuraqkuna* (1989: 207-227).

Entonces, la *wara* está vinculada conceptualmente a una multiplicidad de formulaciones simbólicas. Desde nuestra perspectiva, tiene implicaciones directas con la autoridad y representa la parte sustantiva de la ley comunaria. Es de uso y manejo exclusivo de los varones y mide aproximadamente un metro; es de madera *yunki*[15], y está casi toda cubierta con lámina de plata adornada hasta la corona; la puya es de fierro. En la mayoría de las varas se encuentra grabada una cruz, con algunas filigranas alrededor, indicando su cara. Debe ser exhibida en todo momento, principalmente en actos oficiales, y no

puede dársele la vuelta. La observancia y el cumplimiento de las normas básicas del protocolo son controlados por los "pasados".

La *santa wara* irradia reverencial temor, pues existe la firme creencia de su ligazón con el *illapa*. Se asume que marca el norte y ayuda al buen gobierno de las autoridades, y recibe un tratamiento especial por ser considerada parte del tribunal de justicia sobrenatural. Siempre debe llevársela en la mano derecha, con la cruz hacia adelante y bajo ninguna circunstancia una mujer puede tocarla o sostenerla. La *santa wara* la portan tanto los tres cabildos como todos los alcaldes de campo; teniendo una en sus despachos y otra que llevan consigo permanentemente.

Está prohibido visitar a un enfermo portando la *santa wara*. Tampoco se la puede llevar a un entierro ante los dolientes; y cuando la autoridad se cruza con algún animal, debe cubrirse la cabeza o corona de la vara con el poncho, porque se cree que afecta a la *jatha*[16] de los animales.

Siendo que el poder de la *santa wara* confiere inmunidad y fuero, cuando la autoridad tiene que ser sancionada debe "descargarla" en poder del regidor o de algún "pasado" —es decir que éstos recogen este elemento simbólico, quitándole inmunidad a la autoridad que lo llevaba. Dependiendo de las circunstancias, existe un protocolo muy estricto para descargar la *santa wara*. Cuando las autoridades se encuentran en una reunión directiva o presidiendo un evento comunal, el depositario natural es el regidor: si se está en recinto cerrado, la coloca en un rincón de la esquina del mismo; si se está en campo abierto, la planta en la tierra en forma vertical junto a los bultos o *q'ipis*, no pudiendo nadie tocarla sin autorización de la autoridad. Durante acontecimientos festivos rituales, cívico-políticos y sociales, la portan consigo en la mano derecha, y en caso de tener que recibir coca, *t'inka*, saludo de manos, abrazos o para ausentarse, inmediatamente deben descargarla en la persona que se encuentra a su diestra, y, pasado ese

[15] De origen amazónico, de los yungas o más adentro. Es dura, de color azabache y por esa dureza es muy valorada.

[16] O semilla. De no cubrirla, se cree que puede afectar a la reproducción de los animales, haciendo estéril su apareamiento.

momento, recuperarla.

El *kawu* tiene la forma de un bastón de aproximadamente un metro de largo; uno de sus extremos termina como el agarradero de un paraguas. Está hecho de una madera llamada *khupi* o *sawu sawu,* y tiene los mismos atributos que la *santa wara*; siempre debe manipulárselo con la mano derecha. El domingo de ramos las autoridades acostumbran hacerlos bendecir con el cura de la iglesia, junto a hojas de palma.

El potencial energético del *kawu,* que se va gastando a lo largo del mandato, al igual que los demás símbolos de poder, debe ser realimentado constantemente mediante *ch'allas* y libaciones. El siguiente testimonio resume éstas características:

> El bastón y la vara son nuestros guías, al mismo tiempo nos cuidan de los peligros, malos actos, borrachera y para que nos siga cuidando con rigor se tiene que *ch'allar* con alcohol antes de salir de la casa. En esa oportunidad se debe encargar que nos cuide y nos guíe en la gestión y sobre todo en la buena administración de la justicia (Don Tomás Colque, *mallku* del *ayllu* Mik'aya, febrero 12, 1998).

Para descargar el *kawu* se debe respetar y seguir el mismo protocolo que para la *santa wara,* así como considerar las mismas restricciones en su manejo.

El chicote representa la parte coactiva de la ley comunaria. Cada autoridad posee dos chicotes: uno en su despacho, que permanece enroscado en forma permanente sobre una mesa, en un *tari,* junto a media botella de *t'inka* y hojas de coca; y otro, que lleva oculto en la cintura o atado alrededor de la muñeca derecha. Éste sirve para casos de emergencia en el restablecimiento del orden, sobre todo durante el cuidado de la chacra o *yapu muyu.*

Simbolizando poder de justicia, también el corregidor tiene un chicote colgado en la pared de su oficina, junto a elementos rituales como la coca y pequeñas botellas de alcohol y vino. Siendo que es un símbolo usado por todo el cuerpo de autoridades, las *mama t'allas* lo llevan en su *q´ipi.*

Igual que a los demás símbolos, también al chicote hay que

ch'allarlo todos los días y, antes de una fiesta, hay que soplarle para que no se produzcan riñas ni peleas entre los comunarios.

El nombre original de la chalina es *rimanasu*, término que viene de la fisonomía de una ave pequeña típica del altiplano, llamada *phichhichu*, la cual tiene en el cuello una franja de color nogal. En la historia mítica se dice que el *phichhichu* era el *jilaqata*, o la principal de las aves. Es un símbolo de autoridad exclusivo de los *mallkus* o *jilaqatas*, quienes la usan envuelta a su cuello con los dos extremos sueltos hacia adelante.

La *ch'uspa* es una pequeña bolsa tejida en telar a mano con los matices de un *awayu*, con una especie de asa o colgador. La llevan en la puñera de la mano izquierda, sin desprenderse de ella durante todo el periodo de sus funciones de autoridad. En todos los eventos de *pijchiyu* o *akullt'awi*, los varones la utilizan para recibir la coca de manos de otros; y, exclusivamente para invitar o devolver el "cariño", utilizan el *tari*. Por estas características se constituye en un símbolo de formalización que posibilita la apertura y el contacto con el amplio tejido social.

Bertonio define al *tari* como "mantellina de las mugeres Pacafes" ([1612]1984: 338). Es un pequeño *awayu* de uso generalizado, pero las mujeres lo usan como *ch'uspa* o *quchita* alternativamente, y los varones únicamente como reservorio para convidar la coca.

Bertonio reporta el sombrero como "tanca" (*Ibid*.: 437), aunque su forma difiere del actual sombrero de fieltro color café o negro. El sombrero también es distintivo de autoridad, tanto para el varón como para la mujer (*chacha-warmi*), por lo que se constituye en parte de la indumentaria durante el ejercicio de gobierno. No está permitido utilizar gorra, al estilo de algunas autoridades sindicales o políticas, y tampoco la cabeza descubierta al estilo urbano.

Bertonio describe la coca como elemento de comunicación entre personas y con entes sobrenaturales: "hoja de un árbol afsí llamado que los indios mafcan", "hallphatha, hallchitha:mafca o comer coca" y "coca phahuatha, ofrecerla a las Guacas derramandola" (*Ibid*.: 49).

Las instituciones originarias la llaman *inalmama*, considerán-

dola hoja sagrada. Todo evento social o ceremonial debe ser iniciado con el *phawt'awi,* para seguidamente dar lugar al *akulliku* entre todos los presentes. La coca es un elemento connatural al ejercicio de las funciones de mando, pues las autoridades, independientemente de su rango, se asumen como padres de la comunidad, y, por lo mismo, están obligadas a convidar manojos de coca, acompañada de *musq'a muruq'u,* a todos los asistentes. Deben portar suficiente reserva siempre, además de tener que *akullikarla* permanentemente. A lo largo de su gestión, se estima que una autoridad gasta alrededor de dos cestos (sesenta libras) de coca.

T'inka es el nombre ceremonial o ritual del alcohol; se encuentra directamente relacionado con los acontecimientos del *ch'alljañataki* y *phusjañataki,* que consisten en echar gotas de alcohol al suelo. Representa el acto de convidar el alcohol, y no la bebida en sí, a la Pachamama y a las deidades, para ahuyentar los malos espíritus o fuerzas negativas.

Con el uso de la *t'inka,* la coca, y la palabra, se oficializan y formalizan los actos en el mundo ceremonial del derecho, como suscribiendo un documento en términos del derecho positivo. Se constituyen en la mejor forma de legalización y legitimación de un evento trascedente, ya que originan efectos de obligación civil y penal. Es el caso de los traspasos y nombramientos de autoridades, averiguaciones, petición de favores, apadrinamientos, festejos, etc.

Toda la vestimenta, así como los símbolos de poder descritos, bajo ninguna circunstancia pueden ser descuidados.

2.4. Cargos no obligatorios

En la visión de las comunidades o *ayllus,* los cargos no obligatorios tienen que ver con el cumplimiento de funciones terminales del poder estatal y de la sociedad civil. Actualmente, ante la desaparición de los tributos y tasas, las comunidades y *ayllus* siguen estableciendo comunicación a través de los cargos "no obligatorios", cuyas funciones se pueden entender como un diálogo simbólico con el Estado, que también tiene por propósito asegurar sus derechos territoriales y la autonomía en el ejercicio de sus poderes político-jurídicos.

Después de 1952, se han renovado los términos de relacionamiento Estado-comunidad con los retóricos discursos de "democracia", "revolución" y "participación", cediendo a la voluntad comunaria las extensiones del poder estatal, como los cargos de corregidor, juez de mínima cuantía, oficial de registro civil, junta de vecinos, sindicato, junta de auxilio escolar y comité de vigilancia, entre otros. En su concepción inicial, se encontraban mediatizados por el control político-ideológico *q'ara*; pero al ser copados por el mundo indio, quedan redefinidos y comunalizados en sus acepciones originales; y por ser producto de una relación forzada, se han convertido en poderes bastardos proclives a ser transformados y subsumidos gradualmente desde sus propias extremidades.

Cuando se discuten los candidatos para el cargo, están habilitadas todas las categorías sociales, incluyendo jóvenes de ambos sexos; sin embargo, se toma siempre en cuenta la personalidad equilibrada, la experiencia, la conducta de hombre justo y el dominio del capital cultural urbano-occidental. Para la elección, inicialmente interviene la voluntad política comunaria conformando ternas, aunque la legitimación se realiza en las esferas estatales.

Otro conjunto importante de autoridades, estructurado al margen de la real voluntad política de las comunidades y a partir de la violencia democrática de los poderes ideológicos y políticos, se halla conformado por el alcalde municipal, el oficial mayor y el equipo de concejales. Son elegidos en los marcos de la "democracia partidaria".

El alcalde municipal y sus cinco concejales, de reciente creación, están sufriendo un rápido periodo de reajuste estructural hacia la comunidad, pues pese al manoseo político adquieren relativa importancia, por tener en sus manos los recursos económicos provenientes del programa de Participación Popular. Si bien el municipio cubre buena parte de las jurisdicciones de la antigua unidad política del *ayllu*, abarcando a las tierras de exhacienda y comunales, y separando definitivamente la relación existente con las tierras de valle que se encuentran en la provincia Inquisivi.

La marka y sus *ayllus* consideran estos cargos necesarios. Pese a las anomalías e incongruencias en la elección y nombramiento de

quienes los desempeñan, son buscados y se insiste continuamente en su implante. En la historia, sobre todo colonial, se encuentra fuertemente expresado este espíritu de participación, a través de la noción de la República de Indios; pero ello, ni en aquella época ni hoy, significa sumisión o pérdida de autonomía. Más bien, los servicios prestados en beneficio del Estado suponen la constitución de poderes articuladores y articulados. El hecho de que se asuma como una responsabilidad colectiva de la marka el esfuerzo de presentar candidatos con ciertos caracteres comunales, sugiere un medio de acceder a las formas del poder extracomunales y su inevitable actualización, aunque el juego ocasione la pérdida o subyugación de algunos principios político-jurídicos y la adaptación de todo el sistema.

A modo de tener un panorama ampliado de las características de los cargos no obligatorios, vamos a describir sólo dos de los más importantes, el del corregidor y el del sindicato.

2.4.1. El corregimiento, un espacio de transformaciones históricas

Durante la colonia, el corregidor fue parte de la cúspide del poder español, pero en la república perdió esta supremacía pasando a ser la primera autoridad cantonal[17], con atribuciones limitadas. Hasta antes de la Reforma Agraria era un espacio natural de poder de los vecinos de pueblo, y, como en el caso de Yaku, muy consustanciado con los intereses de los dueños de las haciendas. En el presente, en todo el mundo rural es recordado como una instancia de autoridad temida por su despotismo y capacidad de exacción. Pese a que sus atribuciones estaban limitadas al ejercicio de funciones políticas, en la práctica tenía competencia judicial, sobre todo con el mundo indígena, donde la estructura de las autoridades originarias, por costumbre, estaba bajo su jurisdicción.

Hasta principios de la década de los 60, persistió el despotismo y

[17] En la tercera década del siglo XX, el movimiento indígena ya da indicios de disputas por el principal espacio de poder del corregimiento. Así, en Jesús de Machaca, Esteban Surculento fue uno de los primeros corregidores indios elegido por el parlamento comunal o "cabildantes" en el marco de la "República del Collasuyo", cuyo presidente era Eduardo Nina Quispe (Mamani 1988).

el terror a las autoridades encabezadas por el corregidor, el alcalde, el intendente y otros, cuyos actos eran recuerdo vivo de un nefasto pasado de opresión *q'ara*. A la luz de la Revolución de 1952, el *ayllu* comenzó a reconquistar los principales espacios de poder criollo, entre ellos el corregimiento, de manera que el movimiento indígena regional desarrolló su propia revolución interna contra los poderes de los mestizos radicados en el pueblo. El testimonio de Don Juan Chuquimia, concejal munícipe, resume de la siguiente manera este proceso:

> Desde 1952, 53,... hasta después de los años sesenta, seguían gobernando los vecinos. Hasta que se dio el primer golpe, por cuento se decía que estaba viniendo a golpear los de Achacachi a Yaku. Después, sólo han llegado los de Challuma, Pampajasi, Qutaña, todo el sector de la hacienda, primero saben llegar a la cancha, allí todavía saben pasar instrucción como soldados, comandado por Teodoro Lobo; él había sido el jefe del comando, capaz de ser subprefecto, era un hombre terrible, astuto como el zorro, sabe decir: "mayniki, päniki jiwañani, ukaxa qullaniwa jiwasataki [si uno, dos... morimos, eso para nosotros va a ser medicina]". También era benemérito de la guerra del Chaco, exminero de Pulacayo, exiliado. Fue el primer cabecilla, con él se ha hecho el primer golpe a las autoridades, les ha obligado a depositar los sellos en el kiosko del pueblo, ¡saben amontonar, así...(un montón)!, las autoridades una pena, temblando saben llevar, algunos saben hincarse siempre. Todos tenían que llevar sus sellos, de lo contrario era saqueado sus casas. Después, sabe repartir los sellos a los de su partido. De esa manera se ha aprovechado la política del MNR, recuerdo que también se han asaltado la casa de Alfredo García, han sacado tres fusiles, pero se ha hecho temblar a todos. El golpe vino preparado desde Llipi Llipi, desde ahí se ha encendido el golpe a Felix Gutiérrez, era corregidor, le llamaban "chuchulli", para este golpe se han unificado todos los de MNR y las comunidades. También han conocido lo que es temblar, había que saludar desde lejos diciendo "ñitu". Han vivido su tiempo, ahora esa gente son ovejas... (Yaku, julio 25, 1998).

Según el mismo Don Juan Chuquimia y Don Julián Chambi —concejal munícipe, hijo del primer corregidor indio—, la toma de los espacios de poder mestizo fue resultado de una lucha propia, la de líderes indios: "se aprovechó la política del MNR" (Yaku, septiembre, 1998) para que los *mistis-q'aras* y los patrones pudieran sucumbir en su propio despotismo. Paulatinamente, se fue ocupando el corregimiento a través de la praxis comunalizadora, junto a símbolos, emblemas e iconos de poder. Sólo de esta manera pudo cortarse la política de terror y despotismo.

Puede observarse una clara figura de acción comunalizadora

en la distribución que hace Don Teodoro Lobo de los sellos y demás parafernalias del poder dominante entre las personas de su misma clase, para quienes la noción de autoridad se encuentra definida como "servicio" a la comunidad —concepto bajo el cual también se entendieron los antiguos servicios coloniales, como la *mit'a*. Bajo esta misma lógica, Don Esteban Chambi, miembro del *ayllu* Chiq'a, fue nombrado primer corregidor indio, por ser miembro de la casta élite de originarios y sobre todo por su dominio del poder de la escritura:

> El abuelo de Julico, llamado Esteban Chambi, no era cualquiera, sabía leer y escribir; por eso también se ha atrevido a ocupar el cargo de corregidor, sabía lo que estaba haciendo, él ha sido el primer corregidor, era de nuestra sangre. Su papá es pues (de Julian Chambi), él no debe acordarse era chico todavía, era un carajo... (Don Juan Chuquimia y Don Julián Chambi, Yaku, marzo 29, 1999).

Posteriormente, el cargo fue asumido como parte del *thakhi* del *ayllu*, por compartir atribuciones con la estructura de autoridades originarias, dando lugar a que sean los mismos ponchosos quienes se preocupen por su existencia y nombramientos, como no sucedía antes. De esta manera, la comunidad lo fue legitimando como una instancia propia, confirmada y refrendada por el poder estatal.

A fines de la década de los 90, no obstante la implantación de las últimas reformas, no ha cambiado el esquema. Sin embargo, se pueden percibir intentos de atar el corregimiento a la voluntad del partido, siendo que la propia Ley Electoral dictamina que el partido ganador en el cantón nombre al corregidor. De ahí la ambigüedad y la posibilidad de manoseo comunal.

La generalidad de las autoridades, tanto originarias como estatales, son nominadas con mucha antelación, mínimo faltando un año. En el pasado, para el nombramiento del corregidor, se levantaba una nómina de tres personas, colocando a la más consensuada en el primer lugar. Sobre esta base, el Estado terminaba legitimándolo, en la mayoría de los casos respetando el orden predefinido por los *ayllus* —manera sutil de validación de la democracia interna. Pero esta tradición ha cambiado con las últimas reformas a la Ley Electoral, la que impone que la autoridad del corregidor se nomine según la afiliación partidaria. Sin embargo, el poder se sigue descargando en la comuni-

dad pese a la mediación partidaria, y cuando no se puede encontrar a una persona que cuadre con los ideales de la comunidad, se busca entre los mejores militantes o simpatizantes del partido ganador (en cuyo caso se oye el siguiente tipo de comentarios: "ahora le toca el papel de *llunk'u*", *llunk'uspanay*). En el caso extremo se impone un nombre y se busca el aval y su "carnetización" por el "jefe del partido" de la región. Cuando no se cumple este ejercicio, simplemente se tiene que volver a repetir la experiencia, hasta encontrar las mejores opciones.

En la práctica cotidiana, el cargo de corregidor se encuentra subsumido a lógica del derecho indígena, siendo sus funciones muy semejantes a las del antiguo cacique gobernador. Tiene como principal atribución posesionar[18] a los tres cabildos, a los *jilaqatas* y a los alcaldes de campo, mediante el tradicional juramento en los días de la elección o *ilija*. Es el representante oficial del poder ejecutivo, depende de la subprefectura, prefectura y ministerio de gobierno. Tiene funciones gubernativas y reglamentarias limitadas, ya no judiciales, reguladas por la Ley de Descentralización Administrativa (artículos 7° al 9°), que destaca que los subprefectos y los corregidores tienen las mismas atribuciones. Éstas difieren considerablemente de las que ostenta el derecho indígena. En éste, el corregidor desempeña funciones políticas, administrativas y también jurídicas.

2.4.2. El sindicato y su relación con los partidos políticos

En el primer periodo de la Revolución Nacional, el sindicato agrario tuvo dos dimensiones: en las haciendas, fue transformador y artífice oficial y político de su muerte; pero también ahogó a la antigua estructura de autoridades originarias, por considerar que "eran los sirvientes-abusivos del patrón" (Don Alberto Canua, central seccional de Yaku, enero 24, 1998). Actualmente, esta actitud se encuentra vigente en todas las exhaciendas: en ellas, hablar de las autoridades originarias es como volver a esos tiempos despóticos. En las comu-

[18] Con la implantación de la nuevas reformas a la ley, en 1995, ante la ausencia circunstancial del corregidor, por primera vez parte de los "mandones" fueron posesionados por el oficial mayor de la alcaldía municipal de Yaku (Libro de Actas de los Tres Trigos, Yaku, 1995: 118), hecho que se repitió en 1998, por la misma razón. Pero en la cotidianidad, el corregidor sigue siendo el principal.

nidades originarias el sindicalismo coadyuvó en la reformulación de un movimiento político contra el poder vecinal anclado en la marka, aunque sobrepasando la legitimidad del poder de las autoridades originarias, como se puede verificar en el testimonio de Don Juan Chuquimia:

> Otro pícaro era Esteban Chambi, excombatiente, uno de los organizadores del primer sindicato, inclusive ha llegado a ser subcentral, también ha sido el primer corregidor. Con él han golpeado al alcalde Ochoa, en esa oportunidad, igual les han hecho caminar "pata pila", esto debió ser por los años sesenta, no recuerdo muy bien, pero, de todo le saben decir: ¡el lente que estás usando es de la alcaldía!, ¡el zapato que estas usando es de la alcaldía!, ¡la casa donde vives es nuestra casa! (Yaku, marzo 29, 1999).

En este proceso sobresale la personalidad de don Esteban Chambi y don Teodoro Lobo, figuras forjadas en la guerra del Chaco, lo que les permitió ligarse al partido dominante del MNR. En sus manos estuvo el comando seccional de la región.

En las primeras épocas, el sindicato y autoridades originarias coexistieron, en muchas ocasiones complementándose hasta lograr el destronamiento de los poderes dominantes. En la década de los años 70 fueron los que introdujeron la Ley de Reforma Agraria al *ayllu*, con la instalación del juez agrario móvil. Tras estas acciones, Yaku se vio envuelto en un juicio por problemas de linderos internos entre Chiqa, Qullana, Mik'aya, Qawa, por un lado, y Chimu, por el otro. Este último se opuso al trabajo de deslinde y al levantamiento topográfico de los *ayllus*. En este proceso, éstos libraron una guerra de papeles protagonizada por las figuras de los secretarios generales y al final fueron pacificados con la aplicación de la fórmula jurídica de tierras proindivisas (Consejo Nacional de Reforma Agraria, Expediente N° 38857, Primer Cuerpo), un título para los cinco *ayllus*. Por otra parte, el sindicato fue utilizado como el mejor medio para la instrumentalización del Pacto Militar Campesino, que buscaba la implantación del "impuesto único", lo que también suscitó controversias internas y el vapuleo y subalternización de las autoridades originarias so pretexto de civilizar y modernizar el *ayllu* con las nuevas leyes. En este contexto, el sindicato ha canalizado los extremos del poder estatal y con ello coadyuvó con el proceso de fragmentación territorial de los *ayllus*.

Posteriormente, el sindicalismo, en su versión "revolucionaria" de los años 80, volvió a intentar borrar la estructura de autoridades de los mandones. A principios de esta década, el sindicato llegó a su mejor momento de auge político, repercutiendo substancialmente en la estructura del *kimsa kawiltu*, que para mantenerse se vio forzado a cambiar de nombre usando la metáfora de los "Tres Trigos", que básicamente se refiere a las tres autoridades que lo componen. Se puede entender este periodo como un tiempo de clandestinidad y marginamiento de las autoridades originarias, y como un tiempo en que aparece la imposición de sanciones económicas antes inexistentes, así como la suspensión de mecanismos coercitivos propios. Por otra parte, la mezcla y adaptación de terminología como "socio", "comité", "vicepresidente" y "secretario" (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1980: 5-6), aluden al empobrecimiento de los terminales políticos e institucionales, así como a la distorsión de sus principios y al debilitamiento de la estructura indígena en sí.

El sindicato y la subcentral están bajo la responsabilidad de algún miembro del *ayllu*, por ello se puede decir que cuando se producen problemas o conflictos, de alguna manera éstos son sintonizados adecuadamente, pero a partir de niveles superiores como la central agraria, seccional, provincial, departamental y nacional —que son cargos ocupados por miembros ajenos al *ayllu*, más jerárquicos cuanto más distantes a la marka— se diluyen las demandas y pedidos, y tampoco se imponen las decisiones hacia abajo.

Pese a esta situación, el sindicato y la subcentral no son un problema para el *ayllu*, porque en situación de emergencia y conflictos, internos o externos, se convierten en un potencial de representación comunaria, en la lógica de que cuantas más autoridades se tiene en una comunidad, mayor es su posibilidad de expresión de poder —como sucede cuando hay emergencias y se juntan todas las representaciones de poder para rechazar de manera unánime contingencias externas. Ante posibles agresiones o amenazas, las autoridades políticas, originarias, sindicales u otras, independientemente de su fortaleza o debilidad, forman una unidad que se expresa mediante la cantidad de firmas, sellos e impresiones digitales, por lo general estampadas al pie de las actas, como manifestando que no sólo es

voluntad comunaria, sino también es acuerdo de las representaciones del poder estatal ancladas en la región (ver Libro de Actas de los Tres Trigos, Yaku, marzo 20, 1982).

Para la renovación de sus autoridades, el sindicato privilegia principalmente el dominio de la retórica de la palabra, dejando de lado tanto valores ético-morales como la importancia de un empalme sistemático de gestiones. El sindicato también se puede entender como un espacio de igualación política de los no originarios excluidos del ejercicio del *kimsa kawiltu*.

Es así que, por su propia actuación disonante, la decadencia del sindicato se dio a fines de los 80.

El sindicato obedece y es controlado doctrinal y orgánicamente por los partidos políticos. Inicialmente fue extensión de los poderes dominantes y, después, siendo vinculado a la ideología de los "revolucionarios de izquierda", mantuvo las típicas formas paternalistas y de prebendalismo como instrumentos de control social de la población indígena. De este modo, acertadamente don Emilio Lobo manifiesta: "el sindicato está manoseado por los partidos políticos", *sindikatuxa pulitikunakan llawqsutawa* (*Ibid.*).

3. Administración de justicia: Competencias, tipificación de delitos y sanciones

La justicia en Yaku, al igual que en todo el contexto andino, no está desligada del mundo ritual-religioso; por el contrario, éste se constituye en una esfera estructurante de las prácticas jurídicas normativas de la vida real y cotidiana de las comunidades. Basta poner como ejemplo la *ch'alla*, en la que se utilizan los elementos primordiales de la *t'inka* o la *phawa* de la coca, con los que se inicia todo tipo de eventos, sociales, políticos, jurídicos. En este simple hecho podemos observar la extensión de la norma, de ese "mundo ritual del derecho" que regula los códigos concretos o tangibles en la vida real cotidiana, y que se manifiesta objetivamente en la justicia. Dicho de otro modo: lo que sucede en un lado automáticamente afecta a los demás componentes, pues no sólo se regula el mundo de los humanos, sino también

los "comportamientos" de otras esferas: la de los difuntos, los santos, las deidades; la de la memoria colectiva y la naturaleza; y hasta la del mundo de los animales. Teniendo como garante en todo ello al *yatiri*.

Nos encontramos ante un modelo de justicia "justiciera" a cara descubierta, lo que nos lleva a precisar que el concepto de justicia no es igual para todos los grupos sociales y que, además, cambia históricamente. Para nuestro caso, las decisiones son colectivas y dependen de las siguientes instancias: *tama, awatiri, awki-tayka* o *jiliri awki*. El control social ejercido en el *ayllu* es un control espiral que se ejerce de un nivel a otro, siendo las autoridades las directoras de la *tama*, y los "pasados", el referente o ejemplo-guía, los consuetudinarios portadores, consejeros y vigilantes del saber jurídico y de su administración. En otras palabras, la justicia es parte de la experiencia diaria, y son los "pasados" los que tienen la obligación de transmitirla y viabilizarla. Nadie puede sustraerse a este sistema de control y comportamiento. Al respecto, el *mallku* del *ayllu* Mik'aya nos dice: "mediante los pasados estamos bien controlados, por medio de ellos sabemos cómo debemos sentarnos, cómo compartirnos las costumbres que debemos seguir. Todo nos controlan los pasados, ellos son nuestros vigilantes" (Don Tomás Colque, febrero 12, 1998).

Quiere decir que la justicia no sólo es un valor o mera abstracción mental, sino que se encuentra en constante movimiento, es parte de la dinámica social. En el léxico propio se conoce como: *siw säwinaka, iwxanaka, sarnaqäwinaka, thakhi, kamachinaka, sara*, todos, sinónimos de ley. Las personas van materializando la norma a cada momento, ya sea en su sentido explícitamente jurídico, o en los sentidos social o moral. "No estoy para que la gente me mire mal", *janiw jaqimpi kumiyañakiti*; expresa el carácter exigible de las normas: quien las aplica no tiene que haber incurrido en comportamientos no deseados o prohibidos. Así puede detectarse en el siguiente testimonio:

> La experiencia de las buenas normas siempre existen... por eso los abuelos habían sabido encargar, diciendo hijo no estoy para escuchar habladurías de la gente... cierto, hay veces, la gente nos recomienda porque nos quiere... si no fueramos de la estima de gente... puedes robar, puedes ser ladrón, qué me importa pueden decir... (Don Francisco Mamani Mayta, regidor, abril 30, 1998).

Las personas mayores se constituyen en maestros(as) del derecho,

lo cual fluye mediante encargos o recomendaciones de que son objeto los niños, jóvenes y adultos en los momentos trascendentales de la vida.

En efecto, el propósito de este acápite es mostrar los distintos planos de materialización de la justicia a partir de tres indicadores fundamentales que caracterizan a cualquier ordenamiento: la competencia, el procedimiento y las sanciones. Dicho de otro modo, el transgresor de la norma jurídica se somete a una autoridad competente y legítima, a un procedimiento que puede variar dependiendo del asunto, y a una sanción que debe ser acatada.

Por otro lado, el estudio nos ha demostrado la existencia de dos grandes categorías de delitos: mayores y menores; y dos tipos de procedimiento, dependiendo de la existencia o no de testigos en el caso. Cuando no existen testigos, el derecho indígena somete al sospechoso al ámbito de la sacralidad de la justicia; con este procedimiento, se va más allá del derecho positivo, ya que éste, por regirse en el principio *in dubio pro reo*, finalizaría el procedimiento con sentencia absolutoria en favor del imputado, alegando inexistencia de pruebas.

En todos los ámbitos de jurisdicción de la marka, los derechos políticos, jurídicos, sociales y territoriales de la persona o *jaqi* se encuentran garantizados bajo la figura de *jaqi wawanaka*, considerándose a la comunidad hijos e hijas de padres probos.

Los delitos se hallan regulados por las mismas fuentes. Según la tendencia y envergadura se aplicarán las sanciones categoriales, de menos a más o viceversa; por eso se dice: *juchaniruxa, justisampiwa unxañaxa*, "a los culpables hay que sancionarlos con la justicia según la falta"(Don Tomás Colque, *ayllu* Mik'aya). En concordancia a las dimensiones de la infracción, delito mayor o delito menor, *jach'a jucha* o *jisk'a jucha*, se aplicará justicia mayor o justicia menor: *jach'a justicia* o *jisk'a justicia*.

Para tener comprensión de las competencias más importantes de la estructura de autoridades en lo referido a justicia mayor y menor, creemos que en principio es necesario tener un panorama global, y luego pasar al análisis del esquema planteado.

3.1. Competencias del corregidor

El corregidor es la autoridad bisagra entre la justicia mayor y menor. Se constituye en la máxima instancia de apelación de la justicia menor. Atiende todos los problemas y delitos que no han podido ser resueltos en instancias de las autoridades originarias, sindicales o policiales; casos como conflictos matrimoniales, disolución de concubinatos, riñas y peleas, sucesiones, adjudicación de *sayañas* por servicio, robo, abigeato, adulterio u otros. Las quejas y sanciones constan en actas y, junto a los tres cabildos, el corregidor también administra delitos sobre la chacra, el corral de daños, linderos de las *aynuqas*.

Como parte de las prácticas de administración de justicia, se ha asumido como propia la costumbre de elaborar "actas". A través de este artificio, el poder de la escritura ha sido apropiado públicamente. Algunos de los libros se han conservado desde el año 1948 y pasan de autoridad en autoridad, de manera muy similar a los antiguos títulos coloniales, o *q'ipis* ceremoniales, que transitan por su *thakhi*. Pero más allá, en estos documentos está circulando la savia y el poder de la memoria jurídica de los "antiguos". Algunos comentarios de los corregidores en función, se perfilan en ese sentido:

> Es una costumbre entregar los libros de actas a los entrantes. A mí me han entregado los antiguos libros, más este libro, la bandera boliviana, sello, el escudo del corregimiento, los cuadros patrios y algunos muebles, con esas cosas se abre el despacho. Yo tengo que caminar con mi libro de actas y asentar todas las quejas, reuniones o asambleas, es como el poncho de los mandones (Don Braulio Montalvo, corregidor, marzo 10, 1998).

En Yaku el corregimiento no tiene una oficina estable, sino que cada autoridad en función habilita el "despacho" en su domicilio. Lo que quiere decir que el poder de la autoridad no se encuentra paralizado en un lugar, sino que camina de casa en casa. Algo parecido pasa con las otras autoridades, incluídos los tres cabildos que tienen sus propios libros de actas, que van circulando entre las autoridades salientes y entrantes.

Aunque no siempre existe la costumbre de consultar tales documentos, se tiene información que se solicitan copias o se recu-

rre a alguna acta en especial para sustentar faltas de reincidencia (Don Braulio Montalvo, corregidor, marzo 10, 1998). Funcionan los documentos como mecanismos de consolidación del derecho oral. Parte de estos documentos no están centralizados, sino dispersos en las manos de quienes han ejercido el cargo de corregidor. Son usados para testimoniar jurisprudencia en casos controversiales, y conservados como entidades de valor en los baúles o *q'ipis,* al igual que otros antiguos objetos.

Los libros de actas son también suplidos por un "cuaderno", que portan casi todas las categorías de autoridades. En estos cuadernos se encuentran inscritos resúmenes o apuntes de distintos actos oficiales y no oficiales, listas de la población, cuentas económicas provenientes de las aportaciones de los contribuyentes y otros. En tales elementos se halla simbólicamente representada la comunidad cargada por las autoridades, sobre todo por las originarias, que la llevan en el *q'ipi* junto al *tari, la t'inka* y otros. En cambio, las autoridades como el corregidor los llevan en un maletín o portafolio, considerándolos documentos importantes, cuanto más antiguos más valiosos.

En los libros de actas del corregidor se encuentran inscritos todos los casos de delitos mayores y menores, denuncias, transacciones, reuniones de autoridades y de la comunidad, visitas, traspasos de gobierno; en general, resume la vida jurídica, ceremonial, política y social del *ayllu*.

Varios casos registrados demuestran la relación existente entre el mundo ritual del derecho y la extensión de la norma para los efectos de las prácticas simbólica-religiosas. Puede verse, por ejemplo, que en una instancia en que se pretendía ejercer control sobre la lluvia a través de una *wilancha,* le fue expropiada la *sayaña* a un comunario renuente a la norma —en el caso particular, a donar un chivo (ver Libro de Actas de la marka Yaku, noviembre 23, 1968: 28).

Dos elementos que frecuentemente se repiten casi en todos los procedimientos de resolución de conflictos son las multas y las "actas de buena conducta". Los altos montos de las multas destinadas a evitar reincidencias son un medio coercitivo y una forma de prevención. Aunque no tenemos evidencia de que tales multas se hayan efectivizado,

el hecho en sí siempre pervivirá prontuariado en la memoria local. Detrás del frecuente uso de las "actas de buena conducta" subyace el principios distintivo de la conciliación, como otra forma de dirimir y controlar el problema desde la misma sociedad, para no aislarlo como sucede con la sanción estatal.

A modo de ejemplo, reproducimos un caso en que se presentan el regidor, el alcalde de campo y algunos comunarios al despacho del corregidor para denunciar "agresiones y faltamientos a las autoridades" de "elementos indeseables", además de un "ataque en cuadrilla" protagonizado por cuatro contribuyentes más sus familias, en la puerta del "corral de daños": se había encarcelado a sus animales, que estaban pastando en las cercanías de la *aynuqa* en cultivo causando daños (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1975: 27-29). Generalmente se autoriza la entrada de los animales a estos espacios después del 30 de mayo, tiempo en el que se supone debe terminarse de recoger la cosecha, dando lugar al llamado "uso de rastrojo"; pero en esta ocasión, la comunidad en una asamblea general había determinado la prolongación de la restricción hasta el 23 de junio, como mandato de la máxima justicia. Por esta transgresión a un pacto consensuado oportunamente por la comunidad, los animales de los transgresores fueron encarcelados. En este tipo de situaciones, simplemente queda dar curso a la correspondiente sanción, sin poder recurrir a otras instancias de apelación.

Como parte de sus acciones administrativas, siendo representante judicial del *ayllu* y el Estado, al corregidor le corresponde acreditar y dar conformidad jurídica a casos como el suicidio o muertes no esclarecidas. En hechos de esta índole, la autoridad en una primera instancia está obligada a la *uñxaña,* es decir, a acreditar y testificar visualmente para la correspondiente conformidad jurídica. No puede obrar de *motu propio,* antes bien, debe acompañarse de la mayor cantidad de testigos posibles y de los componentes del poder comunal (ver *Ibid.,* 1976: 52).

En el Código Penal boliviano (Artículo 256) el intento de suicidio se encuentra penado con cárcel. Se castiga de igual forma al que ha intentado suicidarse y no lo ha conseguido, como al que ayuda a hacerlo. Para el caso de que hayan existido lesiones con motivo de la tentativa, la pena se incrementa. Esta situación se torna paradójica, en

la medida en que ¿cómo puede penarse con cárcel a una persona que ha intentado quitarse la vida?; ¿acaso ese no es ya suficiente castigo?; y, además, ¿en cuántos casos ha sido aplicada esta pena a lo largo de su existencia? Las legislaciones europeas borraron de sus códigos esta sanción por demás absurda, fundamentalmente debido a su inoperancia. En caso de tentativa de suicidio, la comunidad no emite sanción alguna: "No es posible que los hijos puedan cargar con más pena, con la muerte no vamos a conseguir nada, sólo tendremos penas y más penas" (Don Julio Marka, Qawa, febrero 14, 1998).

Se llama más bien a una profunda reflexión, tanto a la persona que intentó suicidarse como a su familia. En la justicia indígena lo que se busca como meta es la conciliación, la integración de la persona a la sociedad, y no así la punición del delito que supone su aislamiento. Aun en caso de delito mayor, éste tiene que ser afrontado en la convivencia y la cotidianidad.

En otro orden de cosas, el corregidor tiene como parte de sus atribuciones supervisar las actividades de las autoridades y de la comunidad, y resolver problemas *in situ*. Así se encuentra registrado en la siguiente acta que trata de la visita de las autoridades superiores a los cinco *ayllus*, verificando el cumplimiento del servicio de prestación vial, en los caminos secundarios:

> Fueron presentes las autoridades políticas, como ser corregidor territorial y los tres cabildos ordinarios, mayores y regidor, se constituyen en el lugar denominado Canturuyo juntamente con la base de la comunidad Checa, con el objeto de trabajar el camino carretero. Y luego se pasó a la comunidad Micaya, también la visitamos en el lugar denominado... y luego después de una larga deliberación de base ha reconocido el compañero... que está prestando el servicio de la comunidad como regidor y luego lo aprobaron para entregar la mitad de la sayaña del compañero..., sepa también hicimos su visita en las reuniones. Y luego pasamos a la comunidad Koque, también nos encontramos en el lugar denominado Putunlire también, trataron primeramente para desconocer al compañero central seccional. Y luego pasamos a la comunidad Chimo que también la base se manifestó el mismo caso y también lo rechazaron el proyecto del camino que tenían aprobado en el dos de febrero de las cinco comunidades. Y luego retornamos para el mismo camino también las mismas comunidades entraron de acuerdo desconocer al mencionado central sindical y aprobaron para mandar un voto resolutivo, luego pasamos a la comunidad Collana quedaron observados por desobedientes... (Libro de Actas, corregimiento de la marka Yaku, 1978: 104).

El desconocimiento de la autoridad sindical, en el presente caso, se explica porque en esos años el Estado a través del sindicalismo intentaba trastocar las formas de ejercicio y concepción del poder comunal, y consecuentemente, disputar esos campos de competencia de las autoridades.

Como se podrá advertir, las competencias y atribuciones del Corregidor son amplias, conoce y resuelve casos de orden privado, jurídico, político, administrativo y lo relacionado con la esfera del mundo ceremonial-ritual. También son limitadas, sin embargo, no pudiendo solucionar delitos mayores que afectan al interés colectivo, como se podrá observar más adelante.

Las autoridades y la comunidad, de acuerdo a la gravedad del asunto, pueden pedir la intervención de otras autoridades estatales de jerarquía mayor, como el subprefecto, no debiendo entenderse esto como incapacidad jurídica o falta de competencia sobre el asunto, sino como "auxilio coercitivo".

3.2. Competencias generales de los "mandones" o "ponchosos"

En la colonia se establece que los indígenas se formaran en pueblos, los que debían ser gobernados por alcaldes, regidores, alguaciles y otros oficiales de consejo, para la administración de justicia y pleitos civiles. Además, que cada pueblo tuviera cárcel y cepo, para aprehender a los malhechores, y finalmente, que tuviera un corral[19] (actual corral de daños) para encarcelar al ganado que hiciera daños a los sembradíos (Matienzo [1567]1967: 48).

Con el pasar del tiempo, estas autoridades fueron asimiladas a la estructura de autoridades originarias, pasando a formar parte de los ponchosos, inicialmente con la capacidad de resolver delitos civiles. Al haber sido comunalizadas por la justicia de indios, sus funciones se ampliaron a otras dimensiones, como a los casos penales, ámbito en el que no siempre resuelven con exclusividad, formando parte del

[19] Lo que no significa que en el mundo prehispánico no hubieran políticas de control riguroso sobre las chacras y animales, pues Waman Puma de Ayala infiere: "travaxa/ chacramanta pisco carco y pacha, tienpo de oxear de la sementera de este reyno/ utubre" ([1612]1992: 1159).

tribunal mayor. También han conservado las funciones del cuidado de la chacra, actividad que les compromete con los asuntos de la tierra. De esta manera, han pasado a tener jurisdicción sobre un campo vital de la justicia indígena, custodiando los sembradíos de *jach'a aynuqa* y *jisk'a aynuqa*, las grandes tierras de originarios o *jach'a phisqha*, agregados y sobrantes, y accionando contra daños de animales y otros factores, pues la importancia del sistema de cárcel de animales está asumida como parte del conjunto de regulaciones destinadas a la preservación de un bien colectivo, como son las *aynuqas* en cultivo. La medida consiste en llevar al animal inmediatamente al corral de daños, hasta que reclame el dueño. Mientras esto no suceda, se aplica una multa por cada día que pasa, sumándola a la sanción establecida por el tipo de animal, y al resarcimiento por el daño, previa tasación, por transgredir las normas. Intensivamente, las funciones se cumplen por turnos de semanas, desde septiembre hasta junio, es decir, todo el tiempo de la siembra y la cosecha. Es una figura que ha desaparecido en otros cantones, pero se mantiene completamente vigente en el marka Yaku.

Los ponchosos frecuentemente señalan que su obligación más importante es el "cuidado de la chacra", función que realizan por poseer tierras, atendiendo de forma secundaria los casos penales, civiles, familiares, etc. Terminan insistiendo que sus primordiales funciones se encuentran ancladas en las *aynuqas*. Frente a este panorama, se puede concluir que las funciones de los ponchosos se han reducido substancialmente a la justicia de mínima cuantía, que consiste en castigar y encarcelar animales. Es más, nosotros mismos fuimos testigos presenciales de esa situación, pues autoridades como el alcalde mayor se dedicaba a buscar y castigar animales o en su defecto se pasaba llamando la atención a los dueños del ganado, por los daños que causaban a los sembradíos. Pero que esta acción pudiera ser trivial es sólo aparente, pues detrás se encuentra representada la función más importante para el *ayllu*, cual es el cuidado del bien jurídico colectivo: la tierra y el territorio, componentes centrales de la marka, siendo los custodios mayores de la *Pachamama*, que es otra acepción territorial en el lenguaje ritual.

Los mandones están munidos de autoridad suficiente para regular normas, emitir resoluciones y administrar justicia. Como parte de sus competencias, no es extraño que sean los primeros en plantear

los problemas de linderos a nivel interno y externo, como sucedió en el año 1992, cuando movilizaron a los contribuyentes por el problema de límites entre la provincia Inquisivi y Loayza (ver Libro de Actas del Sindicato Agrario de Caxata, 1992: 26), pudiendo también reactivar asuntos de otras dimensiones en toda la jurisdicción de los cinco *ayllus*.

Durante los días de la fiesta de carnaval, independientemente, estas autoridades participan de la tradicional *tumpa*, con la *wipt'a*, que consiste en ir a visitar, junto a su *t'alla* y su séquito de parentela, casa por casa a los habitantes y autoridades. Se comienza con el corregidor y pasa por todas las categorías sociales de *jaqi*, según la importancia de los *ayllus*, al compás de la música de moseñadas y bailando llenos de algarabía festiva, para darse a conocer como autoridad. Al interior de la casa, donde le espera una despensa, se echan flores; seguidamente, confundidos anfitriones y visitantes, se procede a la entrega de empanadas, panes y duraznos, de acuerdo a la categoría social, augurando con ello prosperidad y bienestar social. En reciprocidad a este hecho, los visitantes serán invitados a ocupar lugares de preferencia y a servirse media botella de *t'inka* y coca. Para concluir este acto protocolar, la autoridad invita a bailar a los anfitriones, luego de haber entregado los principales símbolos del ritual festivo: la *whiphala*, la *ch'uspa* y la *quchita*, como transfiriendo el poder de la autoridad por unos instantes a los anfitriones, quienes de la misma manera también entregan sus *quchitas*. Después de haber bailado, los símbolos vuelven a sus dueños y la autoridad se dirige en comitiva a visitar otra casa. Para esta ocasión, viste un particular atuendo color negro, llevando como banda una *laqhuta*[20]. El *tumpthapisiña* es una especie de recuento y legitimación entre autoridades y comunarios de la marka. Todas estas exigencias o verificaciones están legitimadas en la medida en que la autoridad está actuando como un padre para todos los habitantes de la comunidad.

El día de San Andrés, 30 de noviembre, participan en la *waxt'acha*[21] al lago sagrado P'isququta. Para esta ocasión, por norma se nombra un pasante o alferado de agua, que también es un cargo

---

[20] Su sentido original era "*Lakutha*; llenar a las espaldas vnamanta de papas, mayz" (Bertonio[1612]1984: 186). Esta costumbre de cargar a la espalda una prenda especial sigue vigente para ocasiones festivas como ésta.

rotativo. Para el ritual, el regidor tributa un chivo macho, los *jilaqatas* concurren con cinco corderos de color blanco y el pasante del alferado de agua con un cordero. En total, siete *wilanchas*, para ejercitar un control sobre la naturaleza, garantizando lluvias continuas y el amarrado del viento con una especie de hilo torcido a la izquierda, el *ch'iqa ch'ankha*, en el *wayra kancha* o lugar sagrado. Tradicionalmente, las acciones del mundo ceremonial se encuentran bajo la responsabilidad de los ponchosos, y son compartidas por el resto de las autoridades llamadas políticas, inclusive sindicales, para de esta manera tener un control del comportamiento del mundo natural, los santos y deidades. También están obligados a preparar el ritual de la fiesta de Ramos, que consiste en obtener palmas bendecidas para repartirlas entre los concurrentes durante el trayecto de la procesión de Tata San Juan montado en un burro, en agradecimiento a la Pachamama y los santos por la buena producción y bienestar social.

Son también los encargados de movilizar a la comunidad para realizar el mantenimiento y el mejoramiento de obras públicas. Una variante de entre esas prestaciones de carácter colectivo tiene que ver con el servicio obligatorio de "prestación vial". El testimonio siguiente nos puede dar más elementos sobre ello:

> ... los comunarios de los cincos *ayllus*, junto a sus mandones, *mallcus*, alcaldes de la comunidades, están presentes en la reunión por acuerdo bajo vigilancia... los tres cabildos se manifestaron sobre el camino, de la limpieza de la carretera y el de la herradura de cada comunidad. Se llevarán la limpieza del camino en sus pertenencias de la comuna, se ejecutarán tres jornales por prestación vial...deben cumplir el trabajo indicado,... la comuna, con sus bases y vecinos del pueblo en general... (Libro de Actas de los Tres Trigos, marzo 30, 1980: 11).

Parte de estas obligaciones es el cuidado de los edificios públicos, como el "repajo" —reparar el techo de paja— de la iglesia y de las oficinas de la policía (ver Libro de Actas de los Tres Trigos, abril 7,

---

[21] Ritual para llamar la lluvia. Consiste en ir a traer agua de lugares secretos-sagrados, que son aquellos donde nunca llega el sol. Se saca de 15 a 20 litros de agua y el traslado se realiza a la carrera para evitar que el espíritu de la lluvia se de cuenta del robo y pretenda evitarlo. Ese acarreo se hace por jerarquía: primero miembros del *ayllu* Qullana, después corren los de Ch'iqa, los de Chimu, Mik´aya y Qawa hasta hacer llegar el agua al lago P´isququta, donde se realiza una mesa ritual. Para mayores detalles véase Ina Rösing (1990).

1990: 106). Tampoco están exentos de aportes en efectivo o en especie. Por ejemplo, en 1987, cada ponchoso tuvo que aportar cierta suma y las otras autoridades, incluido el corregidor, a un cordero, para el acabado de la posta sanitaria. Al respecto, en su condición de alcalde ordinario, Felipe Colque manifestaba: "estar con el cargo es una pena constante, todo se descuida, se empobrece de todo y de nada" (*Ayllu* Mik'aya, febrero 12, 1998). Durante su gestión, las autoridades se esfuerzan por realizar obras y acciones duraderas, pues no sólo se trata de cumplir con las obligaciones, sino de que cada uno y en bloque, a través de sus actividades, deje una huella de distinción social en la historia de los servicios.

También es parte de sus obligaciones regulares exigir que cada *ayllu* elija sus futuras autoridades, cuyos nombramientos y designaciones normalmente deben ser efectuadas en fechas y lugares sagrados, como el 25 de noviembre en el lago Pisququta, una de las principales *wak'as* que legitima la fortaleza del poder político de la marka por medios básicamente religiosos (ver Libro de Actas de los Tres Trigos, noviembre 25: 131, 132). Según Ziólkowski, en el mundo prehispánico una entidad política no podía funcionar sin el apoyo proporcionado por su *wak'a* protector, por ser el "dispensor de la energía vital" (1996: 34-37). Esta situación no es ajena a la marka Yaku.

Naturalmente, las autoridades originarias son las que se preocupan por la continuidad de las instancias de poder comunal, como de sus sucesores. Llevan la lista del padrón de los *sayañeros* y la nómina de los contribuyentes. Sobre esta relación actualizan el cumplimiento de los cargos, así como de los que faltan prestar servicios obligatorios (ver Libro de Actas de los Tres Trigos, diciembre 20, 1980: 15).

Sus atribuciones gubernativas son dirigir la vida del *ayllu*. En lo judicial, se llaman "justicias" y conocen en primera instancia los pleitos y causas locales. Por norma, a diferencia de las otras autoridades políticas, municipales y sindicales, están obligados a concurrir a los acontecimientos, oficiales y no oficiales: visita de autoridades estatales, inauguraciones, fiestas y sobre todo rituales, pues simbolizan la expresión y manifestación del poder político de la marka y de sus cinco *ayllus*.

En Yaku se ha producido una transformación de la jerarquía de cargos. En el pasado, primero era el alcalde mayor y después el alcalde ordinario, pero con el pasar del tiempo, se han invertido los grados; posiblemente debido a la confusión semántica entre los términos "ordinario" y "originario", pues este último implica prestigio, preeminencia social y élite política. En aymara *sarayiri*. Se trata de un criterio fundamental: para alcanzarlo la persona debe demostrar capacidad en torno a las leyes y normas internas. Además de administrar justicia, debe preservar el correcto curso de las leyes.

Entre sus atribuciones más importantes, está el cuidado de la chacra de los comunarios de los *Jach'a Phisqha*:

> El alcalde ordinario, alcalde mayor y el regidor tienen la función principal de rondar y cuidar los sembradíos en los cinco *ayllus* de Yaku. Cuidamos las tierras de originarios y no otras. Cada uno de nosotros nos turnamos en el cuidado de los sembradíos. Cuando encontramos animales en la chacra es nuestra obligación traerlos al corral de daños, después comunicamos al corregidor, que es el que finalmente resuelve el problema. Los que hacen daño generalmente son muy atrevidos y por eso se han establecido las multas. El corregidor es el que se encarga de aplicar las multas, pero si cobra o no cobra, no es mi responsabilidad. Existen dos llaves del corral de daños, una la tiene el alcalde de campo y otra la tienen los tres cabildos. La llave se turna de acuerdo a la autoridad, también el corregidor tiene otra. Pero yo [el alcalde ordinario] soy el principal, el que tiene que manejar la llave (Don Felipe Colque, febrero 11, 1998).

Entre otras actividades y en su condición de primera autoridad originaria anfitriona, tiene que iniciar el año con el primer *ansu*, en su despacho; y debe asistir a los diferentes *ansus* de turno. Su inasistencia es sancionada so pena de multa pecuniaria e inclusive con la posible aplicación del chicote.

Representa la cabeza de las estructuras menores de autoridad (*jilaqatas* y alcaldes de campo) y su principal función es la permanente vigilancia y administración de justicia en relación a problemas de transgresión de límites o mojones, peleas y todo lo relacionado con las tierras de los originarios. En general, se preocupa de asuntos globales e implanta justicia junto al corregidor; sobre todo oficia como consejero de todas las autoridades.

La función más importante del alcalde mayor es el cuidado de

la chacra de *jach'a phisqha aynuqa,* desde la siembra hasta la cosecha, en orden de turnos con las demás autoridades del *kimsa kawiltu.* Estos servicios se consideran una forma de tributación a la marka.

Tiene la suficiente autoridad para administrar asuntos relativos a la tierra y la chacra; se constituye en el vigilante y consejero del accionar de las autoridades inferiores, por ser el depositario de los saberes y prácticas jurídicas, al igual que el alcalde ordinario, un verdadero *amuyiri.* Debe participar en todos los *ansus* del *Jach'a Kawiltu* de los ponchosos o mandones, pues su inasistencia es sancionada con multas en especie o con castigos de chicote, previa evaluación.

Otra de sus funciones es realizar la *tumpa*[22] en los días de carnaval, con la tradicional *wipt'a* y *q'urawt'awi* con "lujma" o mem-brillo para los originarios, y con durazno para la categoría de agregados y sobrantes.

Por ejercer funciones de tipo político y administrativo, se constituye en miembro del consejo de consulta y resolución de conflictos y administración de justicia.

Durante los *ansus* o eventos públicos, el regidor es el encargado de vigilar y controlar el protocolo correcto y la portación de los símbolos de autoridad. Es, por excelencia, el depositario de la *santa wara* y el vocero oficial del cuerpo de ponchosos. En el transcurso del año, es la autoridad encargada de recepcionar el descargo de la *santa wara* y el *kawu* en su despacho desde el domingo de carnaval hasta el domingo de tentación, día en que todos los ponchosos las recogen y vuelven a cargar. En el ámbito general, participa en el cabildo de autoridades.

Cuando el corregidor preside las sesiones en cada *ansu* o *tantachawi,* reuniones del cuerpo de autoridades, el regidor se constituye

---

22 En otro contexto, como en los *ayllus* de Waqi, la *tumpa* significa exigir la demostración de los adelantos que haya logrado una familia. Pregunta: "¿cuánto has tejido este año, cuántos *awayus* tienes, cuántos *tupus* [medida propia andina equivalente a un quintal aproximadamente] de chuño, de papa, o de oca tienes? Hay que mostrar". Cuando hay pocos avances, se reflexiona: "hay que trabajar más por los hijos, la gente mira mal a los que no renuevan sus bienes".

en su ayudante. En su ausencia, junto al alcalde ordinario forman la máxima autoridad, presidiendo la sesión y escribiendo las actas del *kimsa kawiltu*.

Al igual que los alcaldes ordinario y mayor, el regidor tiene jurisdicciones sobre los problemas de tierra y, por lo mismo, otra de sus principales funciones es el cuidado de las chacras.

3.2.1. *Mallku* o *jilaqata* y alcaldes de campo

Ante la administración colonial, el *jilaqata* o *mallku* era el directo responsble de recaudar el tributo indígena por las tierras que estaban ubicadas en el altiplano o *puna*, valle o *qhirwa* y yungas o *yunkas*. Esta función se fue convirtiendo, casi, en la principal obligación de esta autoridad hasta después de la Ley de Reforma Agraria. Los comunarios de Yaku, al igual que otros del altiplano, siguieron pagando la contribución territorial de manera religiosa hasta el año 1990, cuando fue suspendida por efectos de la aplicación de las reformas estatales, sobre todo de la Ley INRA, afectando la función y el status de poder del *mallku*. Sin embargo, la pervivencia de esta autoridad se debe a su compromiso con el usufructo de la tierra, y mientras exista esta situación, la vida del *mallku*, al igual que de las otras categorías de los mandones, se encuentra garantizada. Por principio, el *jilaqata*, al igual que las demás autoridades, opera de manera colegiada, por lo general junto a los alcaldes de campo.

La aparición de la estructura sindical interfiere sus competencias naturales en cuanto a poder y autoridad, empezando así el debilitamiento de la jurisdicción de todos los mandones —principalmente de los *mallkus*, por ser los primeros responsables de los *ayllus*. Sin embargo, aún cumplen sus principales funciones, como el gobierno del *ayllu*, la administración de justicia y cosa pública, y la distribución de las tierras en *jisk'a aynuqa*. Son la mayor instancia de apelación de los conflictos internos del *ayllu*.

Sus principales campos de competencia están directamente relacionados con el mundo ceremonial, social-colectivo y, sobre todo, con los procesos de materialización de la justicia; se asume también como representante plenipotenciario. Junto al conjunto de *mallkus*

de los cinco *ayllus*, está en la obligación de oficializar la presentación de los miembros del *kimsa kawiltu* y de los *justicias* a la autoridad del corregimiento, o, en su ausencia, al alcalde municipal, para que tomen posesión y juramento de sus cargos, en su calidad de *p'iqichiris* de los *kumuna wawa*. Pero antes, deben haber cumplido una serie de actividades como el *tantachawi* de la comunidad de origen para lograr consenso de los futuros mandones, haciendo prevalecer el turno, *thakhi* o *sara*. Para formalizar el nombramiento de las futuras autoridades, los *mallkus* en ejercicio deben cumplir diversas acciones, como el protocolo social del *arkatawi*[23], visitando sus domicilios con una *t'inka* y el acostumbrado "rogamiento", hasta lograr la aceptación plena. El proceso del *arkatawi* o *arunchawi* siempre debe dirigirse a la pareja como tal, no puede realizarse a destiempo y tampoco manejarse en el plano de la ambigüedad; de lo contrario, podrían crearse susceptibilidades entre los cónyuges, amparándose en el clásico argumento: "por qué no me han visitado las autoridades correspondientes, seguramente este cargo se lo quieren dar a otra persona", *...janirakis kuns wisitt'kitutixä inas jupay katusiskañ munaspachaxa...* (Don Tomás Colque, febrero 13, 1998). En todo caso, el éxito o fracaso de la gestión dependerá de la capacidad de convencimiento del *mallku*.

Cabe destacar que en el mundo andino el procedimiento de las rogativas, o contratos verbales, necesariamente deben ser formalizados por medios ceremoniales rituales. Es así que en el caso de Chari se debe cumplir el ritual del "*thiluy* o 'rogar' al potencial ocupante del nuevo cargo junto a su esposa con coca, cigarrillos y eventualmente una botellas de 'preparado' (alcohol mezclado con algún refresco)" (Spedding y Llanos 1999: 81).

Los *mallkus* junto al *Jach'a Kawiltu Qunt'asiwi*, "uniformados" y "ordenados", están obligados a asistir y participar en todos los actos de interés social colectivo, como la fiesta de San Sebastián, el 20 de

[23] Éste es un proceso largo; se trata de un estudio del comportamiento de la persona, para ver si tiene capacidad de ostentar la responsabilidad que el cargo exige. En la elección de la persona se toman en cuenta dos conceptos: primero, que por turno le toque la función a su tierra, y, segundo, si esa persona reúne los requisitos para desempeñarse con responsabilidad. Estos son los dos conceptos de *thakhi*: de un lado, "el turno", que rota en función de la tierra, y, de otro, la capacidad de la persona. Tierra y persona deben complementarse para ser autoridad.

enero de cada año y el ritual de la *wajt'acha* al lago P'isququta, también denominado *Samiri*[24]. Su responsabilidad tiene que ver también con los matrimonios *jaqichasiwi*, el festejo del *machaqa ciudadanu*, el *uraqi laki*, las resoluciones de conflictos o *kija t'aqa*, oficialización de demandas locales ante las distintas instancias de autoridades políticas, el cuidado de la integridad territorial del *ayllu*, los viajes de trámites y representaciones en los centros de poder estatal, y otros. En la fiesta de carnaval, durante cuatro días, protagoniza la tradicional *tumpa* en su respectivo *ayllu*, comenzando con el *muyu* a todos sus habitantes. La siguiente expresión resume su sentido: "Antes del amanecer hay que visitar cada casa, acompañado por un conjunto de moseños y para despedirse hay que hacer bailar a los dueños de la casa" (Don Julio Quispe, *jilaqata* del *ayllu* Qawa, febrero 13, 1998).

El martes de carnaval, los comunarios retribuirán la visita de la autoridad llevando a su domicilio, en señal de reciprocidad, un poco de papa, maíz u otro producto, y posteriormente serán invitados a participar de la tradicional *qurawt'asiña*. Dependiendo de las circunstancias, aunque no está obligado, puede honrar con su presencia acontecimientos particulares de tipo familiar, como el *k'illphawi*, la construcción de una nueva casa o la *rutucha*.

El *jilaqata* se constituye en el gobernador nato del *ayllu*. Sus funciones están basadas en el manejo prolijo de la ética, ante y sobre todo mediando y conciliando, con referencia siempre de los *amuyt'awi-uñanchawi* de los "pasados"; principios bajo los cuales procede a la práctica de administración de justicia, resolución de casos o problemas familiares, riñas, robos, trabajos comunales, disputas sobre linderos, e incluso el juzgamiento de casos de menor cuantía. Los delitos de mayor envergadura, sobre todo aquéllos que rebasan su campo competencial, son remitidos a la jurisdicción del corregidor u otras autoridades de la capital.

Tiene una carga pesada, porque se constituye en el padre social-político-religioso de la comunidad. De sus acciones y comportamiento hacia los comunarios (haciendo cumplir todas las normas relacionadas

---

[24] Fuente vital de la riqueza del agua, su espíritu mismo. Para la realidad de Isluga, Martínez denomina a estas fuentes vitales *juturi* o *jutur mallku* ([1984]1988: 133).

a las asambleas, reuniones, así como el manejo de los vientos, de las heladas y el control absoluto de todo lo que suceda en la comunidad) dependerá el bienestar social y el desarrollo económico y político de sus habitantes; de tal modo que si ese año sucede una catástrofe, sea cual fuese su naturaleza, él es el responsable mayor.

Los alcaldes de campo o *tata justicias primero* y *segundo* participan del *Jach'a Kawiltu Qunt'asiwi* de la misma manera que las demás autoridades, con multas y sanciones. Cumplen la *wipt'a* y el tradicional *muyu* en sus respectivos *ayllus*; participan en los *tantachawi* a nivel comunal y de autoridades; son corresponsables de las obras públicas y de las acciones ceremoniales. El domingo de Pascua y en semana santa intervienen en el vía crucis religioso y asisten a los diferentes actos sociales y políticos.

Los alcaldes de campo son autoridades especializadas con jurisdicción y competencia en las *jisk'a aynuqas*, cuidándolas de los animales "dañosos". Como autoridades de primera instancia de resolución de conflictos, atienden casos de traspaso de límites y tasación de los daños de animales y personas. En otras palabras, son extensiones del poder y la justicia de Yaku, responsables de los cultivos y custodios del territorio tanto de su *ayllu* como de la marka en general.

No por el hecho de ser alcaldes de campo son menos autoridad; cuando se encuentran en ejercicio, tienen exactamente el mismo status que los demás ponchosos, sobre todo al portar la *santa wara* y el "chicote", que representan la parte sustantiva de la concepción de justicia.

En actas del corregimiento del año 1950, hemos encontrado un caso de falta a la autoridad específica, inmediatamente elevado a instancias de la policía de seguridad y el corregidor. Para este periodo de plena hegemonía del poder de los mestizo-criollos, el alcalde de campo recurre a las instancias de autoridad estatal usándolas como auxilio coercitivo, estrategia que le permite conservar la fuerza de su autoridad (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1950: 223).

Al igual que en las comunidades del altiplano, en Yaku existen infinidad de calvarios o cielos, *cilos*. Suelen estar ubicados en las cumbres de los cerros y datan de fechas antiquísimas. La primera función que debe cumplir el alcalde de campo y los prestes es la reconstrucción

o reparación de los calvarios[25], con piedras, barro —generalmente identificados con un santo del panteón cristiano, aunque en el fondo representan un maquillaje de las *wak'as, achachilas* y deidades del *ayllu*. Donde haya caído un rayo es muy probable que se instaure un calvario, una forma de territorialización y la puesta de linderos desde el mundo ritual del derecho. El alcalde de campo, junto a las demás autoridades, tiene a su cargo la administración de las fechas para los ritos a las deidades, apachetas, calvarios, *wak'as* y *achachilas*.

También es el encargado de organizar a la comunidad, formando equipos destinados a afrontar las consecuencias de granizadas y heladas en turnos de rotación semanal. Contra la granizada, el equipo de turno tiene que dedicarse a prender grandes fogatas, gritar, tocar el pututu y hacer mucho ruido, poniendo todos los sombreros en el suelo y boca arriba, y arrojar sal al cielo, para de esta manera neutralizar sus efectos. Para revertir los efectos negativos de la helada, también se prenden fogatas en las *aynuqas*, cubriéndolas con humo; y las parcelas donde hay riego, se inundan con agua, con la certeza de que tanto el agua como el humo son protección contra estos males de la naturaleza.

3.3. Los delitos menores o *jisk'a jucha* se sancionan con justicia menor o *jisk'a justicia*

En el lenguaje jurídico de Yaku, los delitos menores se conocen bajo el concepto de *jisk'a jucha*, y son correspondientemente resueltos con la aplicación de *jisk'a justicia*, de directa competencia y jurisdicción del corregidor, *kimsa kawiltu*, *jilaqatas* y alcaldes de campo, de acuerdo al caso, pudiendo actuar en cadena o de manera independiente. A este nivel de delito y justicia pertenecen la mayoría de los casos de orden

---

[25] En la comunidad de Irpa Chico los calvarios son de barro, y por lo tanto, hay que reconstruirlos cada año. Se coloca un crucifijo en el interior, con un pequeño techo de paja y un pedestal en la base. Terminada la reconstrucción del calvario, se procede a la toma de posesión del nuevo alcalde de campo colocándole un poncho negro y envolviendo su cuello con una bufanda (Carter y Mamani 1982: 256). Una variante de este ritual del poncho se encuentra en la marka de Tupujuqhu (Topoco) de la provincia Pacajes, donde se viste al calvario —en este caso, una roca sagrada que se encuentra ubicada en un cerro— con el poncho rojo (color identificativo del *ayllu*), la chalina, el chicote, esto es, las insignias sagradas del poder, todo ello acompañado de la *ch'alla* y la *phawa* (Condoreno: comunicación personal).

privado, todos aquéllos que no comprometen el orden colectivo.

A diferencia del derecho estatal, en el que rige el principio *in dubio pro reo,* ni en este nivel, ni en el *jach'a justicia,* como podremos advertir, la inexistencia de pruebas es impedimento alguno para el juzgamiento y sanción de los delitos.

Es importante señalar que en este sentido se acude a las "almas benditas" o *t'uxlu*[26], representadas por seis calaveras ubicadas en la pequeña capilla del cementerio de Yaku, en el que permanecen enterrados antiguos curas. Las almas benditas son almas justicieras que están especializadas en la administración de determinados ámbitos: resolución de conflictos, protección de la salud, la economía o el trabajo, entre los más importantes, en la idea de que pervive el espíritu justiciero que estas almas poseían en vida. Se debe solicitar su intervención o ayuda los días martes o viernes, *akullikando* y *ch'allando,* encendiéndoles velas, haciéndolas fumar cigarros.

En Yaku, parte de la estrategia de administración de justicia es recurrir a las autoridades estatales como el policía. Por ello, si bien no es una instancia muy considerada, tampoco es del todo rechazada, por ser un símbolo de poder al que se puede recurrir como medio de presión o amenaza, sólo en caso de que un conflicto en el seno de la justicia interna se complique demasiado, pues en lo cotidiano, carece de legitimidad como autoridad plena. También se desempeña como instancia alternativa de resolución de conflictos, subordinada al corregidor, a menudo para casos de riñas, peleas, robos y otros, suscitados en ocasiones colectivas como las fiestas. Es usado supletoriamente por las autoridades para asumir las obligaciones de control y vigilancia, que ellos no pueden desempeñar por encontrarse cumpliendo sus deberes protocolares. De este modo no se da lugar a vacíos de autoridad ni a la transgresión de normas y leyes.

Este nivel de justicia no tiene carácter de estructura cerrada, sino,

---

[26] Una variante de este tipo son las "ñatas" o "ñatitas", de tradición muy arraigada entre la población urbano-popular paceña. Siendo su fiesta principal cada 30 de noviembre, en San Andrés, quienes las conservan, acostumbran llevarlas al cementerio a oír misa, y rendirles otros ritos propios de la fiesta de Todos Santos.

por el contrario, se caracteriza por ser abierto; esto quiere decir, que también tiene atribuciones de intervención en asuntos más actuales como el de la pensión familiar. Para su mejor estudio, lo dividimos en conflictos dentro de la familia y conflictos externos a la familia.

3.3.1. De tipo intrafamiliar

En la comunidad o en el *ayllu*, el sujeto individual como tal no cuenta; lo que realmente existe y es sujeto jurídico y económico es la familia. Por estas consideraciones, la familia tiene sus propias autoridades y mecanismos de resolución de conflictos, en cuya esfera se encuentran los padrinos, los padres y las personas mayores, que antes que autoridades son garantes jurídicos de la familia, pues frente a conflictos intrafamiliares, sus competencias y atribuciones son buscar la reconciliación de las partes. En caso de no encontrar solución, recién acuden a la autoridad del corregidor, quien asume el problema como propio buscando la disolución y el "abuenamiento" e insistiendo en llegar a un acuerdo a través de reflexiones con ejemplos de la vida cotidiana. En caso de encontrar rechazo a su intento de allanar el problema, la autoridad declara cuarto intermedio para que las partes trabajen en los puntos básicos de consenso y acuerdo; posteriormente, sobre esta base emite su resolución final con la suscripción de una acta de "buena conducta", "transacción" o "entendimiento". En el extremo de persistir el asunto, advertirá enfáticamente que en adelante no le involucren ni insistan con el caso, pues él ya ofreció los mejores oficios y predisposición propia.

Raramente el asunto llega a las autoridades estatales. Normalmente es solucionado en las instancias comunitarias, pero cuando escapa de la jurisdicción del *ayllu*, por insistencia de alguna de las partes, generalmente no se resuelve, por cansancio vuelve a la comunidad y ahí es donde la instancia de la familia juega un papel fundamental.

De este modo, la instancia familiar a la que vuelve el conflicto no resuelto, se constituye en el primer y último eslabón de la organización judicial indígena, y en ella, son los miembros más connotados y respetados o familiares de prestigio los encargados de desatar el nudo a través del diálogo entre partes, pues mantener el conflicto obstruye las relaciones familiares y las de la propia comunidad. Todo este proceso

se denomina "abuenamiento" o *sumar mantayxaña*, un procedimiento muy efectivo que cuenta con todos los elementos: testigos, careos, pruebas y sanción. La sanción naturalmente es materializada en el perdón, que consiste en "perdonarse abrazados" de rodillas y también disculparse ante las autoridades y las personas presentes. Finalmente, como suscripción del buen arreglo y respeto mutuo *ch'allan* y *akullikan*. El resarcimiento en casos graves puede implicar la entrega de una parcela de terreno, dinero o animales.

Al interior de esta categoría de justicia existe un procedimiento a través del cual se obtiene un resultado, y que se rige por la oralidad y la inmediatez como principios fundamentales, mientras que en el proceso positivo son principios-meta que difícilmente se alcanzan. Se puede discutir un conflicto a puerta cerrada (principio de reserva) y, por ser de origen intrafamiliar, la autoridad competente es el padrino; sin embargo, también puede adquirir tintes mayores y ser discutido frente a la autoridad pública, minimizando la privacidad.

Con el matrimonio, el joven y la joven recién casados pasan a ser considerados *jaqis (chacha-warmi)*, que en derecho positivo sería "hábil por derecho". Al pertenecer a la *tama* o grupo de casados, podrán ejercitar todos sus derechos (prestigio y honorabilidad) y adquirir obligaciones (prestar cargos de autoridad u otros servicios a la comunidad). Antes de la celebración matrimonial, la pareja debe pasar por una serie de instancias, de las cuales sólo nos referiremos a la *mañaqa* y a la *iwxa*. El testimonio siguiente nos ilustra este proceso:

> Cuando uno se lleva a la enamorada inmediatamente ella tiene que avisar a su madre diciendo de que su hija ha sido raptada por mí. Cuando la mamá no acepta esa relación, la joven generalmente se encapricha y no quiere salir de la casa del varón, en vano su madre le va a arrastrar hasta cansarse, y no tienen más remedio que dejarles e irse. De nuevo, los padres del varón visitan a los padres de la chica hasta encontrar un acuerdo positivo de casamiento (Doña Primitiva Quispe, Yaku, abril 29, 1998).

Para su legitimación, los novios se presentarán ante sus familiares, diciendo: "he llegado a cometer un delito", lo cual obliga a su inmediata resolución, debiendo iniciarse la activa participación de los miembros principales de ambas familias. El punto culminante del proceso del rapto es el momento en que los padres y familiares

transfieren las *iwxas*[27] a los novios, quienes permanecen arrodillados. En un profundo marco ceremonial van recibiendo la serie de consejos para que en adelante se comporten como *jaqis* y lleven a cuestas la honorabilidad de ambas familias y de sus padrinos, y se dediquen al trabajo honrado y responsable, sin peleas, riñas, celos, ni infidelidad. Los mayores enfatizan que ha terminado la vida de solteros y que como casados les corresponderá pensar en construir un nuevo hogar. La versión oral nos dice:

> Pero... dicen pues: "ahora vas a vivir bien, vas a escuchar a tu papá a tu mamá, respetar vos a tu padrino también", así de todo lado pues... a la mujer también, "vas a respetar usted como mujer"... juma uka chacha munstaxay rispitañataki, jaqirus ukjamaraki mayurar, minurar rispitt'ätawa.. Por lo mismo que tú te has casado significa que tienes que empezar a mirar con mucho respeto a tus mayores y a tus menores... ponchosonakas ukar saris ukar wisitt'i ukax inkaryu luraskarakkiya.. Tienes que visitar a las autoridades en las fiestas, porque ellos también te van a encargar de las buenas costumbres (Don Francisco Mamani, regidor, Yaku, abril 30, 1998).

Finalizada la fase más importante de este procedimiento, se los considera *machaq wawa*. La presentación formal de la pareja ante la comunidad es oficializada con una fiesta.

El matrimonio se celebra imprescindiblemente con *jach'a parinu* o padrino religioso y *jisk'a parinu* o padrino civil. Ambos se entrelazan jerárquicamente, pero el segundo adquiere un cariz más simbólico que real y, en ausencia del primero, es su directo reemplazante. A partir de este momento los padrinos se convierten en los segundos padres de los ahijados, culturalmente son sus sustitutos y, sobre todo, autoridades socio-jurídicas. Por esta razón, antes de la boda, la familia de los novios ~~busca padrinos~~ en personas con ciertas características de orden ético-

[27] Recomendaciones de los padrinos desde el concubinato hasta después de la boda. Cárter y Mamani, en su trabajo sobre Irpa Chico, en el acápite de *sart'a* (visita) e *irpaqa* (llevar a la joven), relatan cómo le habla la madre a la hija en el día de su boda: "Le hizo recuerdo de todas las faltas que había cometido desde su niñez. Incidente por incidente, recontó las ocasiones en que ella había desobedecido sus órdenes. Le dijo que si pensaba casarse tendría que conrregirse. 'siempre has hecho lo que has querido', le dijo su madre. 'Ahora vas a saber lo que es responsabilidad'. 'Has odiado y pegado a tus hermanitos cuando estaban sucios. Si te casas tendrás hijos y entonces comprenderás lo que es suciedad'. 'Nunca me quieres ayudar en la casa o en los campos. Ahora verás lo que es mantener una casa.' 'La vida es sufrimiento. Si te casas es para sufrir. Cuando tu marido te pegue, y te pegará, no me vengas llorando. No tendré nada que ver contigo' " (1982: 206).

moral. No son mera figura decorativa, pues, a diferencia de la cultura occidental, son una instancia jurídica cuya función principal es conducir a los ahijados por el camino del "código de familia", a través de la permanente reflexión de *iwxas*. La jurisdicción de los padres termina con la "lectura" de *iwxas*, que es cuando dejan de tener competencia sobre los hijos, para delegarla a los futuros padrinos: *jupaxa, niyakixay aka waynamp, aka tawaqumpix jupanakax... yasta amparapankxchixaya*, "los recién casados pasan a depender de los padrinos directamente y ya no de los padres. Ellos tienen que orientarles, guiarles y conducirles hacia una buena relación de vida matrimonial" (Don Pedro Villca, ex*mallku* del *ayllu* Mik'aya, febrero 12, 1998)

Los novios oficializan su relación matrimonial con la *kasarasiña siwilata*, celebrada por el notario del pueblo. Idealmente, también se busca que el sacerdote de la región oficie el acto religioso, pero como no existe en la marka, se prescinde de él y se continúa con la legitimación mediante el rito indígena:

> Antiguamente el matrimonio era más bonito, ya no es así, ha cambiado. Por tener a los vecinos cerca remedamos sus costumbres sin conocerlas bien... Antiguamente se preparaba una gran ramada (una especie de arco de flores, de ramas de *ch´illkha*, arbustos propios de la región.) muy bien adornada y preparada, como una pequeña casita donde entraban los novios junto con los padrinos. No habían bandas ni orquestas, todo se celebraba con charango y otros instrumentos. Ahora ya se contratan local, orquesta, banda de música. Antes era diferente, se preparaba una ramadita de palo *ch'illkha*, bien *t'ixintata* como casita pues, allí llegaba el matrimonio... padrino madrina, con charanguito pues *lux lux lux* lindo era antes, con *pinkillus*,... así lo recuerdo de changuito, preparar la ramada de *ch'illkh*a ha sido una costumbre siempre, se colocan cuatro palos en las cuatro esquinas y van amarrando las ramas y las flores con soga, de ese modo se hacía la fiesta de matrimonio. Dentro de la ramada había una mesa para los novios y padrinos. La bebida se tomaba de un sólo vaso y se comía en comunidad, todo era compartido de un plato comían, bien bonito era. Ahora se celebra al estilo de los vecinos, con platos individuales, cada uno con sus vasos Ahora esta costumbre está por perderse, pero los abuelos no quieren hacer perder totalmente la ramada (Don Francisco Mamani Mayta, regidor, abril 30, 1998).

También existe la figura del concubinato, que generalmente se da entre personas viudas, separadas o *waynatutira* y *tawaqtutira*. Carecen de padrinos y no pasan por el ritual de la *iwxa* y otros procedimientos, pero igual son aceptados como familia al interior de la comunidad, por ser la unión de dos *chuymaninaka*. En caso de conflictos, por lo

general recurren a las autoridades.

Los conflictos de pareja son resueltos oralmente, el procedimiento mantendrá más o menos el siguiente esquema: primero, ambos cónyuges, uno de ellos o algún familiar de la pareja acude a los padrinos; después, los padrinos inmediatamente acuden a la casa de los ahijados y se produce el careo entre cónyuges; finalmente, el padrino resuelve el problema *in situ*, con recomendaciones, reflexiones ético-morales u otro tipo de medidas.

La mayoría de los problemas entre cónyuges se suscitan por celos, infidelidad, incompatibilidad de caracteres, o malos tratos, que son directa competencia de los *jach'a parinus*. Los padres sólo presencian y aportan con pruebas o antecedentes que fueran necesarios. Los padrinos solucionan los conflictos de sus ahijados; según el caso, interrogan y analizan el problema y los errores en que hayan incurrido. Luego les llaman la atención, los reflexionan y les recomiendan, para concluir con el acto del "perdonamiento". Si merecen ser castigados, el padrino puede azotar al ahijado y la madrina a la ahijada; esto se conoce como *ampara luqxatawi*. Llegar a este extremo no es nada ético, se entiende que su honorabilidad empieza a erosionarse; la comunidad también aplica la sanción moral a los ahijados y no a los padrinos que azotan. Así nos lo explica el siguiente testimonio:

> Ahora cuando la persona casada tiene problemas con su esposa inmediatamente acude al padrino para solucionarlo, por ejemplo así un conflicto entre ahijados tiene que acudir al padrino por obligación, a solucionarlo para que no vuelva a ocurrir entre los esposos tienen que perdonarse de rodillas por sus faltas. En caso de faltas mayores el padrino puede sacar el chicote y castigarlos, está en su derecho y los ahijados no tienen por qué protestar ni rebelarse, no puede ir a quejarse a ninguna autoridad (Don Pedro Villca, ex*mallku* del *ayllu* Mik'aya, febrero 12, 1998).

Si el conflicto persistiera, los padrinos se consideran burlados y manoseados en el honor de su nombre, asumiendo el hecho como un acto de mal presagio o castigo divino.

Sólo cuando los padrinos vean desbordada su competencia, ellos o algún familiar trasladan el problema a instancias superiores como la del corregidor. La siguiente acta demuestra lo señalado:

> En este Corregimiento fueron presentes los indígenas... Que como padrinos de... y ..., se han convencido que estos viven mal separándose y uniéndose, peleando y riñendo todo el tiempo. Siendo el perjuicio para ellos no formando el hogar como corresponde, además, cada uno llevando sus atados donde sus padres ...los padrinos pidieron se les someta a suscribir la presente acta para observar buena conducta en lo posterior, debiendo separarse del lado de sus padres y vivir en diferente lugar. Oída esta petición las partes se conforman y así mismo, [los padres] se comprometen a no recibir más a sus hijos, llevando sus atados debiendo cada uno de ellos reconvenir el que tuviere falta. Si alguna de las partes no observara la conducta o los padres reincidieran a recibir, los esposos y los padres estarán sujetos a una multa de Bs.500, destinado a obras públicas de esta localidad... debiendo los padrinos hacer cumplir esta disposición... (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1971: 94, 95).

Cuando los padrinos han llegado a los límites de tolerancia ante los problemas maritales de sus ahijados, después de intentar la reconciliación e incluso habiendo sacado el chicote a que tienen derecho como autoridad, trasladan sus competencias al corregidor, como instancia superior —si es que la insostenibilidad de la situación no los obliga a promover una separación. Vale notar que el padrino, en estos casos, acompaña a sus ahijados y sigue involucrado, pero compartiendo competencias con el corregidor. Visto de otra manera, este tipo de conflictos y procedimientos son muy parecidos al juicio de divorcio bajo la figura de "común acuerdo".

En un caso de adulterio denunciado por la esposa del adúltero junto a sus familiares, que se desempeñaron como testigos, y registrado en el libro de actas del corregimiento de Yaku en 1977, se toma declaración bajo "juramento de ley", como parte de la inmediatez del procedimiento jurídico para encontrar la verdad o falsedad de los hechos, independientemente de lo que puedan argumentar los testigos. Esto puede hacernos creer que se está imitando el derecho ordinario, cuando en verdad no se trata de un formalismo jurídico circunstancial, sino de una ceremonia de mucha importancia, donde se estaría llevando a cabo una confesión ante todos los dioses y santos tanto del mundo católico como indígena. Por ello, cuando una persona se somete a esta figura jurídica, tiene que decir la verdad sin atisbos de mentira, pues las consecuencias pueden ser terribles.

Todos cumplen servicios en la comunidad (pasantes de fiestas, cargos de autoridad u otros), los que son pensados como retribución

por el derecho a vivir en el *ayllu*, gozar y divertirse en las fiestas, recoger leña, usar el camino y beneficiarse de los bienes comunales. Bajo el mismo concepto de "servicio" o "hacer uso de su persona" se entienden las relaciones personales, por ende sexuales, ya sea entre casados o concubinos; por eso la mujer siempre pide retribución "por los servicios prestados". Inclusive las relaciones sexuales extramatrimoniales son explicadas por este principio, con la dife- rencia de que son servicios no legítimos (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, abril 24, 1977: 105).

3.3.2. De tipo extrafamiliar

Los problemas de tipo extrafamiliar, como separación y asistencia familiar, linderos, conflictos por lesiones, robos entre particulares, insultos, injurias, daños a las sementeras, u otros, son directamente llevados a la jurisdicción de las autoridades competentes. En este nivel de justicia, es una práctica común la utilización de testigos de cargo y descargo.

A modo de ilustración y para tener elementos comparativos del procedimiento, pasaremos a describir dos casos del libro de actas del corregimiento de la marka, uno de la década del 50 y otro de la del 80. Estos casos han sido escogidos con doble intencionalidad: de una parte, para demostrar el flujo de continuidades jurídicas por medios sociales mestizo-*q'ara*, lo que plantea que el fenómeno de la colonización se da por doble vía; y de otra, para reflejar las virtudes de rapidez del procedimiento sumarial de la ley del *ayllu*, sin perder su calificación legal, y sin dotar de ninguna ambigüedad a la sanción del delito.

El primero trata de una demanda por la muerte de una llama preñada y de una burra por ataque de una onza. Un año atrás los animales habían sido entregados a una pastora en calidad de *partira*, y por la muerte, los dueños la demandaron ante el corregidor por "falta de cuidado". Para sustentar la demanda, los dueños presentaron un testigo de cargo, que declaró: "vi una burra muerta amarrada en los pastales de Alca, ya comenzado a comer por los animales rapaces, y reconocí que dicha burra era de propiedad de Tomasa Chura". Por su parte, los cuidadores contraargumentaron que los animales habían muerto por vejez, y para sustentarse hicieron declarar a sus testigos de

descargo, los que afirmaron: "la muerte del animal se había producido en la casa del cuidador y fue comido por los perros". Después de cinco días de receso, nuevamente el proceso se puso en marcha con la presentación de otro testigo en favor de los demandados, declarando: "he visto muerta a una burra, de propiedad de Tomasa Chura. Esta muerte ha debido ser por muy vieja". Al día siguiente, en un esfuerzo por desvirtuar las causas de la muerte de los animales la parte demandante hizo atestiguar a otras dos personas, quienes declararon: "he visto a los tres días de haber muerto, más o menos, una burra y examiné, se notaba un arañón tras de la oreja derecha y el lugar de la vejiga estaba comido". El debate argumentativo terminó con la presentación de otro testigo de descargo, que sostenía: "la llama había muerto en la casa de la cuidadora y comenzado de comer por los perros de la parte de la cabeza". Después de un tiempo, la autoridad resolvió el conflicto en favor de los dueños de los animales, sancionando a la cuidadora con la suma de Bs. 400 por la muerte de la burra, y de Bs. 100 por la de la llama, además de Bs. 60 por daños y perjuicios, advirtiendo que la demanda tiene el recurso de apelación ante instancia superior. El fallo fue notificado oficialmente a la parte contraria a través de un acta. Pasado un día, las partes en controversia se presentaron ante la autoridad para suscribir un acta de "buena conducta" en los siguientes términos: "para no tener más rencores, ni enemistades de acuerdo mutuo, las dos partes han resuelto suscribir la presente acta de buena conducta, para no molestarse de palabra, obras o indirectas y el que reincidiera está sujeto a una multa de Bs 600..." (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1950: 235-237, 239-241, 251, 253). En resumen, este caso ha tenido el siguiente procedimiento: Acta de denuncia, testigos de cargo, testigos de descargo, resolución de autoridad, notificación, acta de buena conducta.

No olvidemos que en este periodo histórico la autoridad del corregimiento se encontraba en manos de los vecinos. Aparentemente el caso se maneja por los principios de la ley estatal, pero en el fondo y por la forma en que ha sido llevado el caso, observamos su desvirtuación y su supeditación a los principios indígenas, tanto en el procedimiento como en su fundamentación. La perennidad jurídica del *ayllu*, entonces, también se viabiliza por medios no indígenas.

El segundo, es un caso de robo que el día 20 de enero de 1980 fue

denunciado ante el corregidor por un comunario, indicando que había sido testigo de la venta de un toro ajeno por una persona del lugar a un desconocido, en los callejones de la marka. Después de recibir la denuncia y la declaración testifical, la autoridad inmediatamente constituyó una comisión para la detención del vendedor, con lo que terminó la primera fase. Pasados tres días, se reabrió el caso con un "acta de declaración indagatoria", pues el impostor comparece, previo "juramento de ley", para luego pasar a responder a siete preguntas formuladas por el corregidor, confirmando la venta del animal a un desconocido por la suma de Bs 6.700, en complicidad con un pariente. Al final, la autoridad se dirigió al delincuente usando el término "hurtador", y cerró el proceso con la firma de los involucrados y su rúbrica y sello. Tras este acto también se procedió a firmar la "acta de compromiso", que en su parte central dice: "Conste que yo... me comprometo pagar todos los perjuicios y comisiones (Bs. 50) que han gastado por haber hurtado el ganado de... y devolver la suma vendida y la sanción de mil quinientos pesos bolivianos... para el domingo 25 del presente mes en curso" (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1980: 69, 70).

En síntesis, lo que en el procedimiento de la ley estatal se denomina fases de "instrucción o sumario" y "debates", en este caso fue abreviado por el "acta de denuncia", "acta de declaración indagatoria" y "acta de compromiso", proceso concluido en tres días, con sentencia satisfactoria para ambas partes. En cambio el primer caso, fue resuelto en 42 días, siguiendo un procedimiento más largo pero igual de satisfactorio para ambas partes, por cuanto los principios jurídicos se encontraban circunscritos a lo indígena y la parte procedimental se esforzaba por sujetarse a la justicia estatal.

Desde la versión oral, casos como los descritos son tipificados como *jucha*, y merecen juzgamiento y sanción de acuerdo a su dimensión. Se puede en este sentido recorrer las siguientes fases: *juchachasiña o jucha luraña*, "acto o cuerpo del delito"; *jucha uñt'ayaña*, "la autoridad se encarga de hacer reconocer el delito al autor, hasta que diga o asuma que ha cometido una falta o la contravención a las normas del *ayllu*"; y *juchanchäwi*, "después de que el delito es atribuido a la persona, corresponde resumir y expresar la resolución del proceso en términos de sentencia, usando los conceptos de 'acta de compromiso',

'acta de buena conducta', 'acta de transacción', con el que se restituye los daños y perjuicios causados al damnificado, así como a la autoridad, se cancela una multa razonable por ocasionar 'molestias' " (Don Adrián Lobo, junio 27, 1998).

En la lectura de las actas, a simple vista sólo aparece la sanción económica como la principal y última. Sin embargo, ésta está inserta en una implícita complejidad de sanciones que por lo general están acompañadas por la sanción moral, mediante las llamadas "actas de buena conducta" y sus variantes. De esto se deduce que no es el fin último la penalización de quien comete el delito, sino, más bien, su rehabilitación y reintegración en la comunidad. Entonces, la sanción monetaria es sólo un medio para preservar a la persona víctima del hurto de las anomalías y fallas sociales que inducen a cometerlo.

3.3.2.1. Separación

En el mundo jurídico indígena la separación es conocida como *jalxtaña* o *juchikiña*, lo que quiere decir que este tipo de conflictos sí existen, aunque no de manera común. Justamente, para su control se tiene establecida la figura del padrino: "los ahijados deben atender y recibir las recomendaciones de sus padrinos y de sus padres", *katuqasiñapaw iwxanakax jaqichaskasanxa*.

Una forma de separación puede tomar la variante del alejamiento temporal voluntario del varón de la comunidad, para evitar la presión y reproche de los demás hasta que se haya diluido el problema. En este caso, sus tierras permanecen en poder de la mujer, quien deberá cumplir las obligaciones implicadas hacia el *ayllu*. En ningún momento puede eximirse alegando el abandono del marido, pues rige el principio de que "la tierra es la que hace los servicios" por turnos. Por este entramado de tipo material, social y moral, el hombre suele retornar y restablecer de hecho la unión de la pareja, proceso que se conoce bajo el concepto de *chikxaña*.

Es más probable la separación en el concubinato, por carecer de garantías formales, pero no es que sea cosa simple, dados los "servicios de la mujer al varón y... su honor". Se recurre a campos competenciales de las autoridades y familiares para encontrar los

mejores términos de resarcimiento a la mujer. Así, por ejemplo, en el año 1950, un caso de esta índole fue resuelto por el corregidor, quien dictaminó la oficialización del matrimonio, después de un periodo de convivencia de dos jóvenes:

> Que ahora siete años y meses he vivido en concubinato con Carmelo..., en cuyo tiempo hemos tenido cuatro hijos. El tiempo que presté mis servicios pido que me pague mis perjuicios. Estando presente el demandado, dijo: Que, efectivamente, ellos han vivido el tiempo indicado y teniendo hijos menores, él no está de acuerdo de separarse, a fin de que los críe bien sus hijos él dará un garante de persona honorable, del Sr. Alarcón. El presente Alarcón, se compromete a servir de garante de Carmelo, ... para que éste observe buena conducta en no hacerla sufrir, ni menos hacer que su madre se mezcle en asuntos de casa, con Lorenza... Así mismo, Carmelo... se compromete a hacer el efectivo de su matrimonio en el término de sesenta días a contar de la fecha,... En caso de incumplimiento al presente compromiso, estará sujeto a pagar la multa de Bs. 500, cuya suma estará destinada a obras públicas de esta localidad... (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1950: 265).

En este conflicto la mujer plantea su denuncia ante la autoridad competente solicitando se le pague los perjuicios por el tiempo que prestó servicios a su compañero. Como la pareja carece de padrinos, los padres del joven siguen ejerciendo jurisdicción sobre él, puesto que éste aún no pertenece legalmente al estado *jaqi*. Por ello es que la joven se queja de que "la madre se mezcla en asuntos de casa", por lo que está ejerciendo en realidad una jurisdicción ilegítima, que se resolvería con la celebración del matrimonio como está planteando en la acta.

En un caso reciente, en el año 1998, una pareja de concubinos firmó una "acta de separación y de buena conducta", planteando que la separación fue por acuerdo mutuo, sin presión alguna, por motivos de mal entendimiento e incomprensión. Como reconocimiento por su trabajo y perjuicios, se destinó a la mujer la suma de 150,00 Bs., monto cancelable hasta el mes de julio del 98. Si hasta esa fecha no se cumplía la sanción, se aplicaría una multa de 50,00 Bs. adicionales; pero, además, si por algún motivo tuvieran relaciones sexuales sin estar conviviendo, ambos serían sancionados drásticamente (Libro del corregimiento de la marka Yaku, marzo 12, 1998:120). En estas circunstancias, por lo general los agravios son denunciados por la mujer y tácitamente tanto las autoridades como los familiares salen en defensa de ella, lo que sugiere su prioridad jurídica.

De hecho, la desunión de una pareja transgrede la norma que dice: *familian unkrapax janiw alt'ayañati*, "el honor de la familia se debe cuidar y bajo ningún motivo puede ser quebrantado". En virtud de este principio, la mujer tiene dos opciones: quedarse en la casa de sus suegros o retornar al seno de su familia. Aún así, el hecho es considerado delito moral y, por ello, tanto para eludir el estigma de *jaqtata* o despreciada, como a manera de resarcimiento por daños, sus padres reclaman en compensación tierras, ganado mayor u otros bienes materiales o económicos, mas aún cuando hay hijos de por medio. La familia y las autoridades siempre intentarán mantener la unión de la pareja, entre otros motivos, porque en la comunidad no es bien visto el estado de *wajcha*, equivalente a familias abandonadas, o el deterioro del estado *jaqi*, base de la organización socio-política del *ayllu*.

Frecuentemente, este tipo de relaciones familiares se conoce como uniones prematrimoniales, concepción que se hizo costumbre con la introducción del modelo occidental, en el periodo colonial, cuando fueron variantes de relaciones matrimoniales en el mundo prehispánico (Silverblatt 1990). Estos espacios, resultan clave para entender las concepciones familiares, al mismo tiempo de racionalizar las tensiones y cruces normativos, sobre todo, los discursos genéricos coloniales que substancialmente desequilibran los derechos de género.

3.3.2.2. Asistencia familiar

Los asuntos de asistencia familiar o pensión alimenticia también son atendidos por las autoridades comunarias, pues el corregidor asume las funciones de un juez de familia, con todas sus características y atribuciones.

En 1979 se dio una situación de conflicto en relación a una pareja de enamorados en la que la joven resultó embarazada. En este caso, constituyéndose en la parte civil, los padres plantearon la demanda ante el corregidor, quien hizo comparecer a la familia del joven con una "citación de demanda". Una vez presentes ambas familias, el corregidor, siguiendo el procedimiento habitual de la "escucha", sobre todo considerando que este conflicto fue planteado con tres deman-

das —pensión familiar, reconocimiento del niño y oficialización del matrimonio—, concluyó responsabilizando a los padres del joven, comprometiéndolos a cumplir los términos de este acta:

> Después de una larga deliberación de ambas partes, entraron de mutuo acuerdo para someterse a las siguientes cláusulas: Primero: Yo,... mi esposa y mi hijo, nos comprometemos dar pensión en el tiempo de su desembarazo, así mismo nos comprometemos... hacer el respectivo reconocimiento y someternos a las pensiones, como también en último instante se casen. Segundo: Nosotros, los esposos... y mi hija menor aceptamos en todas sus partes de su redacción, para su fiel cumplimiento. Caso contrario no cumplieran ambas partes a esta acta de transacción, serán penados con una multa de cinco mil pesos bolivianos... Esta sanción será en beneficio de obras públicas... (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1979: 185, 186).

En este acta podemos percibir el carácter preventivo de la justicia de Yaku, al imponer un monto considerable que deberá ser asumido por los padres del joven, como multa en caso de incumplimiento, ante todo preservando la salud económica, social y moral de los demandantes. Estos casos se encuentran resueltos bajo el concepto jurídico de "acta de transacción" y adquiere visos de legalidad y justicia, con el asentamiento de firmas o huellas digitales, tanto de las partes involucradas como de la autoridad competente, para cerrar la sentencia.

Por su parte, el Código Penal boliviano tiene dedicado a este tema un artículo expreso, del Capítulo II, "Delitos contra los deberes de asistencia familiar", del Título VII, "Delitos contra la familia" (Artículo 250). Este artículo no pena el abandono del hijo, sino el de la mujer embarazada, y la pena sería agravada en dos años más de reclusión si a consecuencia de ese abandono la mujer decidiera abortar, matar al bebé o suicidarse. La meta es la penalización del infractor, pero pasa a segundo plano la seguridad económica y jurídica de la mujer, contrariamente a lo que sucede en el derecho indígena, que privilegia el modo de garantizar la economía y sobre todo el capital social y moral de la persona afectada.

3.3.2.3. Delitos de lesiones

Según Julián Chambi, los problemas de lesiones se suscitan tanto dentro del hogar, como fuera del mismo, y surgen por lo general en las fiestas o eventos sociales. Toma la figura de *jiskisiña* o *archukiña* a

causa de múltiples controversias. Él dice:

> ¡Pucha!, vieras nomás, la gente acá siempre pelean en las fiestas, ninguna fiesta se pasa tranquilo, constantemente tiene que haber problemas; que el marido le ha pegado a su mujer, pelean entre hermanos,... tentación es lo que no falta, cuando estamos con copas nos volvemos otra clase... con el alcohol nos volvemos muy hombres, en ese momento estamos con el diablo, él nos induce a cometer el delito, por él existen las desgracias y los problemas son casi inevitables, sabiendo esto es mejor estar lejos de las fiestas por eso no he estado en carnaval, para todas las fiestas siempre me voy a la ciudad, de esa manera me evito problemas... en esas ocasiones, las gentes como enseñados quieren saber, preguntan y agreden de todo y de nada, las fiestas son fuente de penas y conflictos mejor es estar lejos para estar tranquilos... (enero 22, 1999).

Los yakeños no están exentos de estos problemas; al contrario, el concejal pareciera sugerir que es un mundo tan conflictivo como cualquier otro. Pero no es una sociedad delincuencial o delictiva que busca el delito como tal; más bien, los males que se encuentran representados por la figura del "diablo" y el "alcohol" persiguen a la persona. Por lo tanto, se puede entender que lo que produce las desgracias personales, familiares y comunales es algo externo a la persona, inclusive a la cultura. Por eso don Julián escapa de estos males, no tanto por el evento en sí, sino por el abuso del alcohol que transforma a las personas en diablos e induce a cometer las faltas.

Para tener un panorama más claro a este respecto, hemos tomado un "acta de denuncia", donde se revelan lesiones y difamaciones entre miembros de una familia. En el conflicto la nuera resulta ser la más afectada por las agresiones físicas y verbales de parte de tres miembros de la familia política —todo a raíz de problemas no resueltos causados por sus animales a la chacra de los agresores. La víctima, siguiendo el conducto regular, acude a su padrino de matrimonio, quien por no tener competencia sobre los familiares del esposo y constituyéndose en "demandante", traslada el caso a la jurisdicción del corregimiento. Tras haber hecho comparecer al agresor, siguiendo las normas procedimentales, la autoridad toma la declaración de la mujer golpeada:

> ... hago constar cuando me pegó... que es mi cuñado, yo me encontraba mal con el puntapié que me dio en la espalda, estando embarazada de meses mayores y me dio hemorragia desde esa fecha... será sancionado con una multa de 500.000 Bs y en caso de reincidencia con la misma cantidad, para obras públicas... (Libro

de Actas del corregimiento de la marka Yaku, octubre 22, 1982).

Se han encontrado muchos casos de esta naturaleza: denuncias por delito de agresión que han sido resueltos en la instancia del corregimiento, donde la autoridad —tras el protocolo jurídico de la declaración— aplica una multa económica e implícitamente las otras sanciones. Con frecuencia, el padrino se constituye en el principal testigo de cargo, por su condición de autoridad moral cualificada de la familia.

Por su parte, el Código Penal boliviano (Artículos 270 y 271) clasifica estos delitos en gravísimos , graves y leves, y dependiendo de su magnitud, estipula sanciones con mayor o menor número de años de privación de libertad. El bien jurídico protegido por este código es sólo la integridad física de la persona y un padrino no podría constituirse en testigo de cargo por su vínculo familiar, menos incidir en la calificación de la sanción. En cambio, el código indígena protege también otros bienes jurídicos, sobre todo de tipo moral. Así, nos encontramos ante dos sistemas normativos que difieren conceptual- mente, tanto en su procedimiento como en la aplicación de la sanción.

3.3.2.4. Insultos, injurias y calumnias

Las transgresiones menores más habituales son los insultos, injurias y calumnias, comúnmente conocidas como *tuqisiña, archukisiña, jiskisiña o khaykhiyasiña*, que pueden pasar de agresiones orales a físicas o *nuwasiñas*. Se materializan durante fiestas o acontecimientos sociales, al calor del alcohol, producto de antiguas desavenencias (familiares o extrafamiliares) morales, sociales o económicas, pendientes o resueltas insatisfactoriamente para alguna de las partes.

En este sentido, el alcohol encierra varios trasfondos: la *t'inka*, como un elemento simbólico-religioso formalizador; la *qulla*, con fines medicinales; y también la *machaña*, estado de embriaguez o borrachera. En términos de Saignes, una experiencia de lo sagrado (1993): una forma de control de la memoria que conduce a reactivar los recuerdos o hechos vividos en el pasado, mucho más lo inexorable, a modo de método psicoterapéutico social de catarsis. Precisamente, respecto a este último caso, bajo el influjo del alcohol, la persona tiende

a descargar emotivamente sus tensiones, originadas por recuerdos o acuerdos no arreglados convenientemente, que serán expresados mediante reclamos y reproches en el intento de retomar la discusión del problema, que si bien puede conducir a situaciones de arreglo, también puede agravarlo. En otros casos, a causa de injusticias de tipo sentimental o social, la persona tiende a exteriorizar acontecimientos traumatizantes y reprimidos; por ejemplo: por maltratos y discriminaciones se suele exigir a viva voz, entre vituperios, repulsas y hasta lágrimas, reparación moral o material. En cambio, los sentimientos de orfandad o soledad se manifiestan con llanto, lamentos o quejas, en los cuales también subyace el reclamo por desatención o desconsideración. En este sentido, también es un factor cohesionante de las relaciones sociales, familiares o comunales, que puede conducir a abrir brechas, en cuyo caso, si la persona tiene remordimiento de conciencia por su actuación, que es lo que normalmente sucede, suele disculparse al día siguiente imponiéndose como autosanción la *apnuqa* de un par o más botellas de cerveza o alcohol. De este modo, el alcohol presenta distintas caras, que dependiendo de su uso, el tiempo y espacio, puede conducir a situaciones de solución o agravamiento.

La sanción moral tiene directa relación con los comportamientos inmorales del pasado, los que pueden depositarse en la memoria comunal, siendo reactivables en cualquier momento. Como en el caso de dos parejas de concubinos, en una fiesta: una de la mujeres insultó a la otra rememorando la inmoralidad de su vida pasada. Esto condujo a un conflicto mayor, y en la misma fecha, fue presentado el testigo de cargo, quien, previo juramento de ley, testificó ampliando detalles en favor de la insultada (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, agosto, 1972: 50-51)

Si bien, después de conocer el conflicto, la autoridad simplemente suscribe un "acta de buena conducta", recomendando no volver a incurrir en los mismos delitos, sea de "sano" o "en estado de ebriedad", sin imponer sanción alguna y advirtiendo sólo en caso de reincidencia la multa de Bs. 300, la sanción moral quedará inmutable y ejercitable en cualquier momento y por cualquier miembro de la comunidad. El hecho de que no se haya impuesto sanción monetaria alguna a las partes, nos permite deducir que la autoridad es consciente de que tal comportamiento habrá de ser suficientemente castigado

por la sanción moral.

En consecuencia, las fiestas pueden cumplir una doble función: de un lado, como espacios sancionatorios y generadores de nuevos conflictos, y, de otro, como la mejor instancia dirimidora de problemas, pues también pueden conducir a sellar la paz para siempre.

Según el Código Penal, en el Título IX, Capítulo Único, las figuras de difamación, calumnia e injuria son tipificadas como "delitos contra el honor" (Artículo 282). La difamación consiste en la divulgación pública, tendenciosa y repetida de un hecho o una conducta suficientemente fuertes como para menoscabar la reputación de una persona. La calumnia difiere de la figura anterior en que lo que se está imputando es la comisión falsa de un delito, ya no de un hecho o una calidad que menosprecie la reputación, sino de un hecho tipificado por el Código Penal (Artículo 283), con la característica de que tiene que ser una "falsa imputación". Si la difamación o la calumnia estuviesen basadas en hechos reales, el mismo código establece el mecanismo legal para que estén exentos de pena (Artículo 286). La figura de la injuria es mucho más sutil que la anterior: consiste en la ofensa a la dignidad o decoro de otra persona "por cualquier medio", lo que la convierte en un "cajón de sastre", pues ya no se trata de divulgar hechos o cualidades que afecten a la dignidad, ni la imputación falsa de un delito, sino del simple "ofender" (Artículo 287).

En este tipo de situaciones, la autoridad del *ayllu* normalmente resuelve los conflictos a través del ritualismo del silencio y de la escucha, haciendo que las partes agoten sus argumentaciones y contraargumentaciones, a manera de una catarsis en la que la víctima reclama la restitución de su honor. En aymara se entiende como *unra kutiyaña,* el careo y esclarecimiento mediante la *qhananchaña* o *irk'atasiña,* en presencia de testigos. Justamente en este proceso, la autoridad oficializa la restitución del honor quebrantado, y, al mismo tiempo, impone una sanción económica proyectada a través de la suscripción de un "acta de buena conducta", en la que ambas partes se comprometen a no reincidir, demostrando así un carácter preventivo.

3.3.2.5. Daños de animales a las sementeras

Los daños de animales a los sembradíos son atendidos por los

alcaldes de campo y los tres cabildos, pues son quienes tienen bajo su responsabilidad el cuidado de los cultivos, como ya hemos explicado. Cuando un miembro de la comunidad va a trabajar con sus animales, por norma debe dejarlos bien asegurados lejos de la chacra; es absolutamente prohibido amarrarlos cerca y mucho menos pastarlos. Siendo obligación de las autoridades la permanente vigilancia de estas áreas, si encuentran un animal amarrado en el lugar indebido, con mucho respeto y paciencia hablan con el dueño, *akullikan* juntos, le recomiendan llevarse el animal a los márgenes, y se despiden terminando con una conversación amigable. Tras ello, el dueño obedece inmediatamente. En caso de divisar la falta desde un lugar lejano, comienza a gritar: "que saquen al burro a otro lado inmediatamente", indicándole con ademanes dónde y cómo debe estar. De no corregirse la falta ante cualquiera de estas advertencias, con la garantía de la *santa wara*, la autoridad se encuentra facultada para aplicar los chicotazos en ese mismo momento.

Cuando los animales son hallados haciendo daño a las chacras sin ningún guarda, inmediatamente son conducidos al corral de daños, donde se los encierra bajo llave. Posteriormente, son notificados para constituirse en el lugar de la falta, tanto el dueño de la chacra como el de los animales. Este último es obligado a reparar las pérdidas ocasionadas de acuerdo a resolución verbal de la autoridad, quien habrá de enunciar la cuantía de las pérdidas, previa tasación realizada en base a ciertos parámetros convencionales: doce matas de papa destruidas implican la devolución de una arroba del producto. Por otro lado, también el infractor debe pagar una multa para recuperar su animal, lo cual dependerá de su especie: el chancho y el toro reciben la sanción mayor, les sigue el burro, el caballo y la cabra. La llama y la oveja son por las que menos se paga.

En el corral de daños que administra cada alcalde de campo, los animales pueden permanecer encerrados hasta tres días; pasado este tiempo, son trasladados al corral de daños central, que se encuentra a cargo de los tres cabildos y el corregidor. El cobro de las multas, por día, es diferente en cada uno de los corrales; es más elevado en el corral central, aunque el importe depende de las decisiones aprobadas por el consejo de autoridades de cada gestión. Por ejemplo, en el año 1998 eran vigentes los siguientes: por un toro, Bs. 10; por un chancho,

Bs. 10; por un caballo, Bs. 7; por un chivo, Bs. 5; por un asno, Bs. 5; por una llama, Bs. 3; y por una oveja, Bs. 2. Tras su aprobación, estas sanciones son pasadas al corregidor para su respectiva efectivización.

Es variable el horario de los *dañu muyus* o rondas habituales que realizan los tres cabildos y los alcaldes de campo: desde las cinco hasta las nueve de la mañana o desde las ocho de la mañana hasta parte de la tarde. A criterio de los ponchosos, es importante mantener un control regular pues sorprender *in fraganti* es parte de la estrategia. Para acentuar el cuidado de las chacras, se programan "batidas" mediante "decisiones secretas" con prerrogativas inflexibles. Las autoridades se movilizan en equipo y "nada se perdona". Hablan con mucho respeto, pero se llevan al animal dañino sin dar al dueño posibilidad alguna de negociación —peor aún si los cultivos ya han sido afectados.

Como testimonio de esta figura, existe un acta de reunión extraordinaria celebrada en la tercera sección de Yaku, en la que se decidió actuar de manera enérgica. A quienes se mostraran renuentes o dieran lugar a un cruce de palabras o insultos a la autoridad, se los remitiría inmediatamente al corregimiento (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1995: 117). En este sentido, es, de un lado, semejante a la función que ejerce un Estado sobre sus fronteras con otros estados, y, de otro, ligado al control interno para evitar posibles conflictos.

3.4. Los delitos mayores o *jach'a jucha* se sancionan con justicia mayor o *jach'a justicia*

Los casos de gran envergadura o delitos mayores son tipificados como *jach'a jucha*. Se trata de casi todos los delitos catalogados por Waman Puma de Ayala como "grandes delitos": "uellacos y malhechores dilenqüentes, auca (enemigo), yscay songo (traidor), suua (ladrón), uachoc (adúltero) hapioc (brujo), ynca cipcicac (murmuradores del Inka), apuscachac (soberbio)" ([1612]1992: 303). Lo que quiere decir que las sanciones no han nacido *ex novo*, sino que vienen de una tradición jurídica prehispánica. Dentro de esta categoría, entonces, se encuentran todas las transgresiones a la propiedad comunal y agresiones al bienestar colectivo. Los jueces a quienes se las remite son todos los componentes del parlamento comunal, los que viabilizan la sanción por medio del cuerpo de autoridades.

El parlamento comunal, sinónimo de asamblea general o cabildo, es convocado por las principales categorías de autoridades, tanto políticas como originarias, y en él participan comunarios de ambos sexos y de todas edades. Es dirigido por el corregidor en su condición de máxima autoridad de la marka.

Así como el poder se "carga" y "descarga" en la comunidad, de la misma manera la justicia se halla comunalizada. Por principio, los delitos mayores son de dominio y atribución directa de la colectividad; y los casos menores son delegados a las autoridades de acuerdo a su jerarquía, pero sólo para que los administren con funciones y responsabilidades limitadas.

3.4.1. Conflictos de tierras y linderos

Según la memoria oral, aproximadamente desde los años 30 ha existido un problema de linderos entre el cantón Yaku, provincia Loayza, y su colindante Ichuqa, provincia Inquisivi, impulsado por los patrones que pretendían el dominio de los terrenos pastales de Tablachaca, que, estando ubicados justo en medio de las dos provincias, son parte de la jurisdicción territorial de Yaku. Pero, con los efectos de la reforma del 52, junto a la figura del patrón y las haciendas, desapareció también este conflicto. Posteriormente, se ha reactivado el problema a raíz de la creación de la feria de Tablachaca, que con el paso del tiempo ha crecido en importancia y capacidad, y en la que los de Ichuqa son los que preponderantemente han invertido en construcciones civiles y tiendas, teniendo que responder sin embargo a las mayores exigencias en cuanto a impuestos y otras prestaciones de servicios por los de Yaku. Para evadir definitivamente las cargas impositivas, los comunarios de Ichuqa han removido algunos hitos antiguos, para intentar anexar dichas tierras a su cantón, pero los de Yaku se amparan en los títulos coloniales. Pese a esta objetiva demostración, los de Ichuqa insisten en pasarlas a su jurisdicción, valiéndose de artificios jurídicos basados en los nuevos mapas de la división político-administrativa del país. A tal punto ha resultado complicada la solución de parte de las autoridades locales que finalmente la trasladaron a la comisión de límites del Senado Nacional, encargando el seguimiento a los miembros sindicales, quienes continuamente van

informando sobre su curso en las asambleas generales. Esto demuestra, por un lado, que los problemas territoriales a nivel de la marka son de interés colectivo, por lo que la comunidad los resuelve por consenso en el *Jach'a Tantachawi*; y por otro, que funciona un pragmatismo que utiliza a las autoridades sindicales como representantes ante el Estado cuando resulta conveniente. Aunque en el fondo se hace palpable la carencia de una instancia jurídica superior con atribuciones por encima de Yaku e Ichuqa, lugar que justamente ha sido copado por niveles estatales, exentos de capacidad para solucionar problemas de esta naturaleza —como se advertirá de manera palpable en la guerra entre los *ayllus* del norte de Potosí.

Por resistencia al deber fundamental de desempeñarse como alcalde mayor cuando el cargo le correpondía a su *ayllu* (el de Mik'aya), fue cuestionada la posesión de tierras de un comunario en una asamblea general, en la que se resolvió por consenso expropiárselas. Para saldar responsabilidades, optaron por entregar los terrenos a otro comunario, mediante un acta de compromiso, en la que el nuevo depositario se comprometía a ejercer el cargo de alcalde mayor por cuenta de otro (ver Libro de Actas del corregimiento de Yaku, febrero 22, 1954: 37). Algo similar sucedió en el año 1981, cuando por disposición de los cinco *ayllus* y autoridades comunales obligaron a transferir la *sayaña* de Francisca V. de Lugarani , por no asumir el cargo de regidor (ver *Ibid.*, 1981: 78).

Otro caso ilustrativo es el que nos cuenta don Tomás Colque: el *ayllu* Mik'aya ha perdido parte de sus territorios por el conflicto entre dos familias de status agregados, la familia Willca del *ayllu* Qawa y la familia Quirós del *ayllu* Mik'aya. Ambas pretendían consolidar su derecho propietario en estricta aplicación a la ley estatal, para de este modo librarse de las principales obligaciones de servicios a la comunidad. El caso fue tratado por la asamblea general en múltiples ocasiones y, paralelamente, llevado como juicio ante las autoridades estatales, quedando en *statu quo* hasta la fecha (ver Consejo Nacional de Reforma Agraria, Expediente No. 38857, 1er. Cuerpo).

3.4.2. Delitos de robo y abigeato

El hurto reiterado, por atentar contra los intereses colectivos, es considerado delito grave contra la ley del *ayllu*, y quien incurra en

esta *jucha* es tipificado como ladrón o *lunthata*. En consecuencia, su juzgamiento se lleva a la asamblea general, máxima justicia o *Juntu Jaqi* que dictaminará la sanción. En el pasado, la aplicación de la condena máxima o pena de muerte era irrevocable, pero en los últimos treinta años aproximadamente, ha sido gradualmente sustituida por elevados montos de dinero, la expropiación de parcelas, el destierro voluntario e inclusive los chicotazos. Para casos no reiterados, la sanción consiste en chicotazos, pedradas, insultos o escupitajos, además de la correspondiente sanción moral para su familia, con el objetivo de lograr el *jucha unt'ayawi*, que es el acto de reconocer públicamente (el infractor) el delito cometido y comprometerse a no repetirlo. Por ello se asume que en la comunidad no pueden existir ladrones:

> En esta comunidad no existen ladrones,... no puedes ver al ladrón aquí, así nomas las vacas están botadas por ahí llamas y ovejas. En la ciudad te asaltan al momento... en cambio aquí nuestras casas están sin llaves y muchas veces dejamos las puertas abiertas, nadie roba, vivimos distinto (Don Francisco Mamani Mayta, regidor, abril 30, 1998).

Vivir de distinta manera significa también tener distintos principios jurídicos. El hecho de que las viviendas no tengan la seguridad de los candados o que los animales se muevan libres en las *ayjaderas*, lejos de sus dueños, sólo es posible por la garantía que brinda el sistema jurídico yakeño, que protege los ámbitos fundamentales de la vida del *ayllu*. Según don Juan Chuquimia, no obstante la severidad de las leyes, cuando en una ocasión un comunario fue descubierto *in fraganti* robando unas llamas, el caso fue llevado a la máxima instancia jurídica para su juzgamiento, donde fue absuelto por súplicas del infractor y la intervención de su familia. No pudo librarse, sin embargo, de los chicotazos, y así la pena capital le fue conmutada por una fuerte suma económica. En este caso, como en similares, la máxima justicia puede derivar sus competencias por voluntad propia a la autoridad del corregi- dor, quien establecerá la sanción de acuerdo al grado de culpabilidad.

En el Código Penal (Artículo 350), el abigeato se encuentra regulado en el Capítulo VI, del Título XII, llamado "Delitos contra la propiedad". Llama la atención en el artículo la minuciosidad de su trato. Divide y subdivide los comportamientos tipificados, en función de si es en campo ajeno o propio, o el tipo de animales en

cuestión, agravando la pena a un tercio o a una mitad, según las circunstancias que acompañan al caso, mientras que el acto en sí del robo de cualquier animal, ya es considerado abigeato. Como no podría ser de otra manera, estas normas han sido pensadas no tanto para las comunidades indígenas, sino para la administración de justicia en beneficio de las empresas ganaderas.

3.4.3. Concepción de delitos contra la mujer

La comunidad no considera delito penal el aborto realizado por una mujer, independientemente de su estado civil de casada o soltera; se trata más bien de una contravención de máximo agravio en términos morales y materiales, que tiene directa incidencia en los desastres naturales y las variaciones climatológicas —granizada y heladas. El niño no nacido o muerto sin haber sido bautizado y probado la sal, se convierte en *muru wawa*[28] o un *limpu*[29]. El espíritu del niño se encuentra vagando en un plano de la realidad, como una especie de fantasma que busca desesperadamente padrinos. En esa desesperación es que puede ocasionar enfermedades, nevadas y malas cosechas, simplemente por culpa de la mala acción de su madre.

Cuando graniza en la chacra se suele decir: "¿de qué soltera su pecado será?", *¿kuna imillanakaw juchachaspacha?* Las autoridades, guiadas por los comentarios, averiguan con la colaboración de un *yatiri* y en el *tantachawi* se encara a los padres[30] de la posible responsable, quienes ante tal acusación hacen llamar a la joven para que confiese su falta. De confirmarse el hecho, en el acto son sancionados moralmente por el común, con riñas e insultos, obligándolos a realizar en breve la *phuqhancha* o "despacho", a manera de resarcimiento por los daños causados a la colectividad. Al respecto, don Tomás Colque de Mik'aya ~~y Adrián Lobo~~ de Qullana comentan: "las solteras embarazadas abor-

[28] A diferencia de la acepción de *limpu*, éstos han completado la gestación y han sido muertos por causas naturales o por infanticidio, pero que de igual modo no llegan a alcanzar el bautismo. *Muru wawa* literalmente quiere decir: "falto de todo"; otros dicen que viene de "moro".

[29] El concepto de *limpu* es una clara influencia católica de la época colonial, aunque seguramente en el mundo prehispánico debió existir un estado parecido: simplemente se amalgamaron los sentidos. Actualmente, en España se dice "estás en el limbo" cuando una persona se encuentra muy distraída, se le van las ideas, anda como sonámbula. Sin embargo, en las comunidades el "estado de limbo" se utiliza en un sentido religioso que allá ha desaparecido.

tan y lo entierran en algún campo y no así en el cementerio, esto nos trae desastres en la agricultura". El cumplimiento de la celebración del ritual es vigilado y controlado por las autoridades, así como por la propia comunidad.

En estos casos, los padres son los que concretizan en detalle las sanciones morales, sobre todo a la joven, por haber permitido el embarazo o el aborto, pues se considera que "la mujer es la llave del hogar", *imillwawaxa llawi*. Por esta metáfora se puede entender que la joven ha perdido esa seguridad innata de responsable del hogar, por lo que en adelante serán restringidos muchos de sus derechos, como asistir a las fiestas, realizar viajes a la ciudad u otros privilegios, imponiéndole trabajos duros, porque "el que tiene culpa no tiene derecho a demandar un trato preferencial", *juchanixa janiw lakapampikixa mistuñapakiti*. Esto quiere decir que la aplicación de la sanción moral no termina con el acto del cumplimiento del "despacho", pero tampoco la falta puede eternizarse, ya que puede ser limpiada demostrando cualidades en el trabajo de la casa, la agricultura y otras actividades, o siendo respetuosa, familiar y buena compañera. Algo similar pasará con el varón, aunque no siempre éste cumplirá al pie de la letra las sanciones familiares, por considerarse que "el hombre es sólo un visitante", *yuqallawawaxa wisita*. Sin embargo, cuando le toque desempeñar funciones públicas e impartir justicia o reclamar derechos, se verá limitado por estos antecedentes.

Por su parte, el Capítulo II, del Código Penal, en su Título VIII, "delitos contra la vida y la integridad corporal", regula este delito a través de los artículos 263-269. En el patriarcalismo a ultranza de la ley boliviana, toda la arquitectura de la tipificación de los delitos en el Código Penal está estructurada en función al dolo o a la culpa,

[30] Un caso elocuente para evitar delitos de esta naturaleza está en un libro de actas del cantón Uncallamaya, de la provincia Aroma, aproximadamente a unos 50 km. de Viacha: "Fue presente en la oficina del Corregimiento, auxiliar Manuel Quispe, el indígena Andrés Calle y su esposa, Rosa de Calle, mayores de edad, casados, naturales de ésta, quienes se comprometen velar a su hija Quintina Calle, quien se encuentra embarazada y no sabe ni para quién es... Si en caso que hiciera morir o desaparecer a la criatura, pagará una multa o sanción de Bs. $ 1.000" (Libro de Actas del corregimiento de Uncallamaya, prov. Aroma, 1972-1979). Los padres se comprometen con la comunidad a hacerse cargo del embarazo de la joven soltera de modo que ella no aborte.

pues por culpa también se es responsable. La predominancia de una ciega ambigüedad a duras penas intenta criminalizar "al que causare el aborto", pues su identidad social o profesional es al mismo tiempo despersonalizada. Ello nos demuestra lo falaz y erróneo del tratamiento de delitos de esta naturaleza, que convierte en jurídica la práctica del aborto en sí bajo la retórica idea de preservar la integridad física de la mujer sin penalizar las causas sociales y personales que motivaron el embarazo y el aborto. En cambio, en la ley del *ayllu* este delito no se sanciona material ni económicamente, menos con el aislamiento en cárceles; más bien se aplica la sanción moral a tres niveles: la mujer, el varón y sus respectivas familias. El delito de aborto no sólo es punible por sus efectos, sino también por sus causas.

La ley positiva se encuentra estática y muerta en el papel; muchas de sus prescripciones no se cumplen, simplemente quedan como grandes enunciados retóricos. A la hora de ponerlos en práctica aparece la cultura de la negociación de ley, pudiendo comercializarse con sus vacíos y sus aplicaciones. Sobre ella no existe un control social, porque ha sido construida en función de una "comunidad imaginada" (Anderson 1993), de donde nacen sus anomalías y sentimientos propietaristas. En cambio, en Yaku la justicia se encuentra anclada en la comunidad, ella es en última instancia la propietaria que coteja y discute constantemente a la luz de los delitos y sus causas.

Cuando se descubre a tiempo el embarazo de una joven soltera, las autoridades y la comunidad son los encargados de controlar a la madre hasta el nacimiento del niño(a). En estos casos, el poder de la familia se reactiva obligando a concretizar el matrimonio, para de esta manera evitar la erosión del prestigio moral y social de ambas familias, así como de los mismos infractores. Pero si los padres de alguna de las partes no están de acuerdo en llegar a alguna conciliación satisfactoria, o el padre biológico niega su paternidad, se recurre a la máxima autoridad del corregimiento, quien puede dirimir el problema imponiendo sanciones económicas en especie o en tierras, además de suscribir la respectiva acta de buena conducta de respeto mutuo (Don Tomás Colque, *ayllu* Mik'aya, febrero 15, 1998). En la comunidad existen modos alternativos de resolver estos problemas, como a través del reconocimiento del niño(a) por los abuelos de cualquiera de las partes con todas sus implicaciones jurídicas. En caso de que la adopción

sea concretada por los padres de la joven, a la madre biológica sólo se la considera una hermana. De este modo, también se evita que la joven quede estigmatizada de por vida, y si bien queda una pequeña sombra, ésta no será tan oscura. Por otro lado, si los padres del joven se hacen cargo del reconocimiento de la criatura, se da una situación muy similar (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, junio 6, 1984: 46).

He ahí la gran diferencia entre la familia indígena —más profunda en este tema en el campo jurídico— y los modelos occidentales, toda vez que en la comunidad la importancia de la familia radica en que siempre habrá de defender y resolver este tipo de problemas. Si el bebé es varón se lo considera *arxatiri* —el futuro poseedor de la palabra— y es tan querido como la mujer, a quien se nombra *manq'a phayt'iri* —la que nos servirá un plato de comida. No significa reducir el dominio de la mujer al espacio de la cocina; lo que hay que ver es la asociación cosmogónica más amplia y las fuentes diferenciales de poder, expresadas mediante múltiples intertextos como el espacio vital de la vida productiva y reproductiva de la comunidad. Según Arnold y Yapita, el cantar y el tejer de las mujeres qaqachakas son formas retóricas de expresión y de control social (1998: 78-115).

Son grandes las diferencias entre la ley comunal y la ley patriarcal del Código de Familia boliviano, que por principio jurídico obliga a la paternidad, sobre todo cuando un hijo nace fuera del matrimonio. No contempla arreglos de ninguna otra índole, como la renuncia, voluntaria o forzada, a dicha paternidad. La ley del *ayllu,* para la que no entraña mayor problema jurídico legal el aspecto de la paternidad e inclusive la maternidad, lo que sí impone, a manera de resarcimiento del daño moral y social causado a la familia de la joven, son sanciones a los padres del varón que deberán entregar bienes materiales o alguna *qallpa* perpetuamente.

Warmit jutiri, warmitaraki sariritanxa, "nosotros venimos de la mujer y también vamos de ella", evoca un principio jurídico que se halla sintetizado de modo general en la condición de *imill wawa* de la mujer. Independientemente de su edad, le otorga un tratamiento preferencial, tanto desde la juricidad estricta de la familia como desde la ley comunaria. En tal sentido, agresiones como la violación y el estu-

pro, definidos como *pantxaña* o *wati*, se consideran delitos mayores, y para evitar su reproducción son sancionados con drasticidad. La falla no solo daña a la persona específicamente, sino a toda la humanidad: "Acá, no nos podemos equivocar con las niñas-mujeres, es señal de que la sociedad está yendo por el camino equivocado. A los que se equivocan se castiga con mucha justicia" (Don Eloy Chambi, Llipi Llipi, marzo 6, 1998).

Watispawa y *pantxasirinakaxa* implican también sanción ético-social, ya que la comunidad considera el caso como crisis en su sistema normativo o premonición de desgracias.

En el caso de un delito cometido en junio de 1987 en el cantón Qhuqhi, un hombre, en función de alcade de campo, es acusado de tentativa de estupro con agravante de violación a una menor de nueve años, su hijastra. El caso es elevado por la madre a la instancia del corregimiento, donde se expide en el acto un mandamiento-citación contra el infractor y sobre estas bases se forma el cuerpo del delito (ver Libro de Actas del corregimiento territorial, cantón Coque, junio 22, 1987).

El corregidor, tras haber verificado el delito con la prestación de declaraciones del infractor, la madre y la niña, procede al arresto del infractor por siete días, hasta someterlo a la jurisdicción de la asamblea general. Se informa que el delito no ha sido consumado, pero por la intención, es sancionado con la destitución de su cargo de alcalde de campo, lo que supone la perdida de lo invertido durante medio año de ejercicio como autoridad, que en ningún momento y de ningún modo se le reconocerán. Por las características de la contravención, la asamblea no lleva a extremos la aplicación de la sanción y prefiere respetar la petición del acusado de que se le termine de juzgar con la justicia estatal, lo que no compromete el desconocimiento de la causa o el haberse liberado de la aplicación de la sanción ético-social, que tiene la virtud de desgastar cotidianamente el valor civil de la persona, sobre todo cuando intenta tomar cargos o representaciones colectivas.

Entonces, haciendo eco de la insistencia de los encausados, de ventilar el caso en la justicia ordinaria, se prepara el expediente del juicio penal contra elacusado, pasando el caso a instancias del juez

de mínima cuantía No. 2 de Yaku. En este tipo de casos, autoridades como el corregidor y el juez de mínima cuantía, operan bajo estilos jurídicos del *ayllu* y del Estado. Esto quiere decir que la comunidad no desconoce competencias de la justicia positiva, debiendo por ello renunciar a sus propias jurisdicciones. Pero en caso de haberse consumado el delito y más aún de manera reiterada, es muy probable que su destino jurídico se efectivice por vía de la justicia del *ayllu*.

Según el juez de mínima cuantía que atendió el caso del alcalde de campo destituido por intento de violación, luego de su traslado a la justicia estatal, no se supo más del asunto. Él entiende que simplemente quedó como una denuncia planteada sin dictamen de solución alguno. Sin embargo, en el interior de la comunidad, pese a haber sido derivado a la competencia estatal, este delito ha continuado por la vía de la sanción ético-social al infractor y a su familia. Ésta resulta sólo una muestra del sistema de valores que impera a uno y otro lado de ambos ordenamientos jurídicos, por lo que las comparaciones o transplantes pueden resultar falsos y por demás peligrosos.

Sobre la familia se descarga la responsabilidad y el cuidado del tronco consanguíneo colateral o afín, hasta la "pérdida de la memoria". Los padres y abuelos tienen la misión social y jurídica de inculturar a hijos y nietos, recomendando: *uka phamillanakaw parintix,* "esa familia son nuestros parientes", o *uka phamillanakarakiw jan parintïkiti,* "esas familias no son nuestros parientes", y haciendo conocer la estirpe: *achachila, laq'a allchhi* y *laq'a awichu* y la casta familiar, principalmente para prevenir el delito de incesto.

Están prohibidas las relaciones incestuosas. Aun las relaciones accidentales entre parientes lejanos son consideradas transgresiones, por atentar contra la casta, el linaje y los lazos familiares históricos. Por ello se suele decir: "ellos rompieron con la sangre". En este sentido, los miembros de una familia tienen la obligación de aconsejar y velar por la buena salud y el mantenimiento de la casta. Idealmente los matrimonios deben darse dentro de la sangre "cultural" (del mismo *ayllu,* pero de otra familia), pero nunca dentro de su misma sangre biológica o de sangre extraña a la cultura. Se ejercita control a través de la norma mítica que dice que los hijos nacidos de estos matrimonios habrán de tener orejas de burro o cola, o serán mitad animales y

mitad humanos.

No se tiene evidencia de que se hayan suscitado casos de incesto; sin embargo, en la historia jurídica de los yakeños se menciona que este hecho ha merecido la sanción de la máxima justicia: chicotazos, destierros e inclusive pena de muerte. Es tabú hablar específicamente sobre este tema; no se lo puede tratar o cuestionar libremente, pues se considera secreto de *ayllu*, quizá para preservar la reputación de que gozan las personas producto de este tipo de relaciones, argumentando: *Jaqi masisana unrapax janiw thantha isirxama p'ichkatañakiti*, "El honor de las personas no se puede quemar como si fuera un trapo viejo (Don Tomás Colque, *ayllu* Mik'aya, marzo, 1998).

Por principio jurídico, la comunidad exige no desprestigiar el honor de las personas cuando no existe motivo. Pero es una norma tácita que se encuentra en el sentimiento colectivo y se expresa formalmente a través de los *siw sawis*. La parentela consanguínea y colateral practica el control, haciendo reconocer a los hijos —que en aymara se conoce como *uñt'ayaña*— ante la parentela matrilateral y patrilateral en sus diferentes grados. También se ocupa del reconocimiento de los ahijados, ahijadas, padrinos y madrinas, incluyendo a los hijos, que se consideran como *jisk'a parinu* o *jisk'a marina*. En la práctica se pudo constatar en numerosas oportunidades esta disposición.

Cuando los hijos incurren en este delito, los padres reciben el peso de la sanción moral por falta grave: *Familiyanaka wila kutisiyirinakaxa, qhinchaw, kuntinaruwa*, "La familia que permite relaciones amorosas entre parientes echan a perder la sangre, se considera de mal augurio y es un alma en pena" (Don Francisco Mamani, regidor, marzo 18, 1998).

Las familias se devalúan moral y socialmente con el delito del incesto. Si bien no existe una explícita sanción[31], si alguien rompiera esta norma, será mal visto, reprochado y sancionado moralmente con una serie de calificativos, como *jinchu q'añu, jan ajanu wilani, qhinchha, kuntinaru*, etc., estigma que podría ser arrastrado incluso a las futuras generaciones. Se trata de algo muy doloroso que causa sufrimientos en lo más profundo de la persona, atacando directamente al *chuyma*. Por eso se dice: *chuympini usuyitu*, "lastima la humanidad de la per-

Chacha-warmi: ejercicio de los cargos de autoridades en pareja.

El poder de la justicia de las almas representado por los *t'uxlus*.

sona", que de alguna manera se encuentra resumida en el corazón. Desde el ámbito de la justicia de los ancestros, los incestuosos habrían de "condenarse" al morir, pues este delito es la causa más frecuente de condena.

Aparentemente, las normas, sobre todo morales, parecieran no tener sentido ni efecto social, aun cuando la familia de los novios admita el matrimonio entre parientes, a pesar de la prohibición. Sin embargo, la familia colateral tiene mecanismos de control, negándose de manera explícita o implícita con no asistir a la boda. Son simplemente muestras del poder de la justicia de Yaku, que somete a los infractores al ostracismo social con el más absoluto liberalismo. Aun cuando el asunto haya sido resuelto o legitimado por la justicia estatal del registro civil, en la comunidad sigue siendo un asunto que debe resolverse en el proceso, hasta que los miembros o la familia agachen la cabeza y acepten la falla. Aun así el estigma quedará grabado en la memoria por generaciones.

El incesto fue desterrado del ordenamiento jurídico penal positivo, pues no está tipificado como delito. Qué duda cabe que la carga moral y social sigue teniendo el mismo efecto que una sanción penal en la justicia de *ayllu*.

3.5. La aplicación de sanciones

3.5.1. Pena de muerte

Es casi una constante escuchar sobre la aplicación de la pena de muerte en el contexto indígena. Generalmente, estos sucesos han sido

---

[31] Al respecto, Carter y Mamani enfatizan: "Dos casos recientes de incesto en la comunidad entre padre-hija llegaron al conocimiento de la Comunidad atribuyéndosele la secuencia de malas cosechas que sufrió la comunidad. No se tomó sanción directa contra ellos pero están sometidos al ostracismo social. Aunque los hombres antes habían sido "pasados", ya no se les consulta por su experiencia y sabiduría; antes bien se les tacha de *qhinchha* (inmorales). Sus nombres se usan para maldecir y todos evitan encontrárselos, no les incluyen en el trueque de papa ni se les toma en cuenta para el *ayni*. Los padres prohíben a sus hijos que tengan contacto o amistad con los hijos de ellos, y si se encuentran que ha habido contacto, sacuden las ropas de los hijos como si portaran gérmenes de alguna enfermedad horrenda" (1982: 191).

leídos desde el mundo no indígena como "linchamiento"[32], cuando en realidad se trata de la aplicación de la pena máxima frente a acciones como el robo, la mentira política[33], el asesinato, el adulterio, etc. Lo que debe tomarse en cuenta es que consiste en una ejecución dictaminada por la justicia mayor, tras un minucioso proceso jurídico.

Los delitos más comentados en el mundo aymara y qhichwa tienen que ver con casos muy puntuales, como el ajusticiamiento por *lunthatasiña*, por prácticas del *kharisiri* y por la actividad oscura del *layqasiri*, acciones que son sancionadas con la pena capital[34]. La práctica de estos dos últimos casos es clandestina y difícil de probar.

En la década del cincuenta, la exhacienda Puchuni fue escenario de un procedimiento sumarial de ajusticiamiento, llevado a cabo por la alta justicia de la comunidad. A una señora acusada de ser *layqa* se le responsabilizaba por la muerte de una persona en circunstancias misteriosas, siendo sometida al rigor de la pena de chicotazos (ver Libro de Actas del corregimiento de Yaku, folio 214). De esta manera se controla la distorsión y mal uso del saber del *yatiri*. Otro caso similar se produjo en Chucamarka: después de haberse comprobado las reiteradas acciones de un *layqa*, éste fue colgado de los tijerales de la iglesia de la comunidad, para ser azotado por la mayoría de los presentes de modo de conseguir la confesión y compromiso de no reincidencia en estos hechos tipificados como altamente delictivos (ver Libro de Actas del corregimiento de Yaku, folio 367, 368).

Don Antonio Reynaga recuerda que en la década de los 80, en

[32] Desde el ámbito urbano, principalmente mestizo-*q'ara*, ejecuciones de esta índole se asumen como la acción de una muchedumbre o grupo de exaltados, llevados por las pasiones más bajas.

[33] La mentira que compromete y afecta a una colectividad es susceptible a ser penalizada con la muerte. "La nación clandestina" (1989), película de Jorge Sanjinés, presenta de modo visual esta sanción. Mamani, por el hecho de haber ocultado información política, en su condición de "autoridad sindical", es expulsado de la comunidad. Este hecho no sólo afecta a la persona en sí, sino que tiene implicancias mayores, en primera instancia a la familia, que tiene que soportarlo cotidianamente. Por ello, Mamani resuelve retornar a su comunidad bailando la danza ritual de la muerte, para de esta manera expiar su culpa y liberar a su familia y a la comunidad del estigma de la mentira.

[34] Éste era el castigo para los que actualmente conocemos como "brujos" o *layqa*. Antiguamente los mataban a garrotes, así como al resto de su familia, excepto los bebés. Asimismo, se daba el castigo *post mortem*: sus cuerpos eran arrojados a los animales

la comunidad de Chiyaraqi, dos hermanos que se dedicaban al robo de ganado mayor y otros bienes fueron sometidos a la pena máxima por la justicia mayor del *juntu jaqi,* después de una ardua y prolija averiguación y proceso judicial. Fueron obligados a ingerir "folidol" (insecticida) servido por su propia madre. Una norma casi generalizada en la aplicación de este tipo de sanciones es la participación de los padres en la ejecución de la sanción, constituyéndose ello en su castigo por haber fallado en su más importante misión: la educación de los hijos en las normas de la comunidad.

También se tiene información de un suicidio por presión de la comunidad en la exhacienda Bambarillo, tercera sección del cantón Yaku. A mediados de los años 80 se había presentado una oleada de robos. Los comunarios, junto a sus autoridades, encabezados por el sindicato agrario, se ocuparon de las averiguaciones, recurriendo a sus propias tecnologías como la consulta a la coca, hasta dar con el autor del delito. Se llegó a determinar que el culpable era un miembro de la misma comunidad. Como parte del proceso, se procedió al allanamiento de domicilio del sospechoso, donde encontraron sinnúmero de objetos robados. El proceso estaba en marcha, hasta que el cuerpo deliberante de la asamblea general concluyó con el dictamen de la aplicación de pena de muerte como sanción. Por la dimensión del caso, éste fue intervenido por la policía boliviana, que reclamó competencia deteniendo al inculpado en las celdas de la estación policial de la región. Pero como la comunidad no había declinado jurisdicción, el condenado fue obligado a presentarse ante los comunarios, con el argumento de devolver lo robado y explicar su conducta. Durante su traslado a la comunidad, bajo la custodia de policías y autoridades locales, pasaron por caminos muy accidentados, barrancos y precipicios, y él, conocedor de la suerte que iba a correr, prefirió arrojarse al precipicio, abreviando de este modo la aplicación de la pena capital y

salvajes para que éstos se los comieran. Waman Puma dice: "Castigo de los que dan ueuedizos y ponsoñas, los que mata a los yndios: (...) curanderos, herberos, adivinos del pueblo, adivinos del Inka, los que engañaban al mundo, los que guardan toda suerte de medicinas, culebras, sapos, perdices y objetos que matan a la gente, a éstos, maldita sean llévatelos, mátalos. Que se acaben en un campo de sangre con sus hijos y sus semejantes. Que estos yndiios murían con este castigo todo su casta y ayllo y sus hijos y nietos. Escapaua los niños que fuesen de teta porque no sauía el oficio y ancí se escapaua de la muerte. A éstos no les enterrauan, que lo dexauan comer los condores y gallinasos y sorras en el campo" ([1612]1992: 311).

librar del enlodamiento al honor su familia. Se dice que la parentela, al igual que el resto de los comunarios, recibió la noticia con mucho regocijo, diciendo: "!qué suerte que se haya muerto!, *walixay kalltjchij*, pues esa fatal decisión, además de contribuir al cumplimiento de las normas y leyes en la región, pudo liberar a la comunidad de posibles estereotipos. Su cuerpo fue enterrado en el mismo lugar donde cayó, también a modo de castigo, entendiéndose que aun muerto su espíritu debía recibir la sanción de la ley comunaria.

3.5.2. Chicotazos

El chicotazo es parte de la sanción que se aplica tanto en caso de delitos públicos como privados-familiares. En los casos penales, el infractor es exhibido públicamente en la plaza —con las manos atadas y en algunos casos desnudo de medio cuerpo— para su juzgamiento. A cargo de este se halla el tribunal de justicia comunal, consistiendo parte del procedimiento en la aplicación de los chicotazos de acuerdo a la intensidad del delito. Cuando el delito es reiterado y cobra mayores dimensiones por haberse puesto en peligro el bienestar comunal, por ley cada uno de los ponchosos está facultado para efectuar entre una y tres "pasadas de mano"; eso quiere decir que cada autoridad puede aplicar de uno a tres chicotazos. Tras ellos, los "antiguos" o *pasarus* pueden hacer otra pasada de manos, y así sucesivamente todos los comunarios. Además, se puede insultar al delincuente, apedrearlo, escupirlo o, de otro modo, reprocharle su falta mediante la *iwxa*, hasta que se arrepienta y pida perdón de rodillas a la comunidad, comprometiéndose a no reincidir en el futuro. En caso de delitos de menor grado, sólo las autoridades efectúan una a tres pasadas de mano. En ambos casos se impondrá la sanción moral tanto al infractor como a su familia. Más detalles nos brinda el siguiente testimonio:

> Para los delitos menores, corresponde aplicarlos una libra de chicotazos; los delitos medianos son sancionados con una arroba de chicotazos; en cambio los delitos mayores son castigados con un quintal de chicotes. Con todos los delincuentes se tiene que cumplir con la norma de pasar tres manos de chicotazos, para corregirlos (Don Francisco Mamani, abril 30, 1998).

Estas medidas de equivalencia: "libra", 12 chicotazos; "arroba", 25 chicotazos; "quintal", 50 manos de chicotes —que sólo pueden efectuarse con los chicotes juramentados de las autoridades—, también señalan

a que la sanción tiene límites ideal y simbólicamente expresados por el "peso" y "manos". No se imparten de modo indiscriminado, sin control ni medida, como frecuentemente es entendido en el mundo no-indígena, que califica todo ello como expresión de violencia y salvajismo. El testimonio siguiente alude a la historicidad del chicote y su sentido social:

> En verdad el chicote es siempre formador de la persona, las autoridades no pueden castigar sin motivo; por ejemplo, en estos momentos no podemos impartir latigazos sin motivo, solo se debe sonar cuando la gente tiene culpa. Nosotros de alguna manera somos "personas" por la voluntad del chicote, sino no hubiera el chicote, todo puede ser un caos, pues, este chicote hace orden. Desde los tiempos antiguos, había existido, la costumbre de azotar con quintales, la libra de azotes, seguramente, la pasada de doce manos equivalía a una libra, tres o cuatro chicotazos también han debido existir. Otros seguramente se sobrepasaban en aplicar el castigo, con los que tenían el delito del robo o a los que pretendían la mujer del prójimo (Don Francisco Mamani, regidor, Yaku, abril 30, 1998).

A través de la autoridad, el chicote adquiere una connotación viva de la justicia; está lejos de ser un simple objeto de castigo. Se constituye en la parte coercitiva de la ley, por ello se dice que es el formador y reformador de la persona desencaminada.

Además del control comunal sobre la aplicación de las sanciones en el ámbito de la justicia mayor, se puede advertir sus transformaciones y reajustes en el tiempo. Esto es así, por un lado, por voluntad interna, y por otro, por efecto de las relaciones de dominación estatal, pues no siempre este control ha sido usado como establece la norma, sino de acuerdo a las circunstancias y al momento histórico. Ahora el chicotazo está siendo desplazado por la sanción económica, aunque no en su totalidad.

3.5.3. Destierro

El destierro se encuentra vigente y es aplicado por la justicia mayor de la asamblea general. Se aplica a quienes hubieran incurrido en algún tipo de delito mayor o *jach'a jucha*. Puede tener variantes en su aplicación, como la expulsión por determinado tiempo, el abandono voluntario de la comunidad o *ayllu*, o el destierro con todas sus pertenencias a la frontera jurisdiccional, sin derecho a retorno, en cuyo

acto participa toda la comunidad.

En la década del setenta, en Champuyu, un hombre fue desterrado por adulterio, después de un proceso sumarial donde se subrayó como causa su reincidencia en este delito, pese a que la primera vez, por resolución de la asamblea general, el corregidor simplemente lo sancionó con una multa (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1970: 139-143). Cabe resaltar que en estos casos, quien recibe el peso de la sanción es el varón y no tanto la mujer.

En otros casos, las personas que hayan incurrido en algún tipo de delitos (adulterio, robo u homicidio) optan por alejarse definitivamente de la comunidad, antes de que se active la justicia mayor, para evadir el peso de las sanciones. Un caso así ocurrió en 1966, en el que unos hermanos, después de haber asesinado a una persona, se fugaron del *ayllu* y hasta la fecha jamás han regresado (ver Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1966: 80-87). Para cubrir parte de la responsabilidad, los padres tuvieron que entregar algunas tierras a manera de indemnización.

3.5.4. Sanción económica, moral y de las "almas"

Por norma, quien comete delitos de envergadura mayor es sometido a exhibición pública, así como a la consecuente aplicación de chicotazos, con el propósito de lograr la confesión de los cargos y el facilitamiento del proceso. Lo ideal es lograr el arrepentimiento y el compromiso de no reincidir, para lo cual los padres o algún familiar honorable se constituyen en garantes. En los últimos tiempos, la dimensión de las penas es reemplazada por la sanción económica y el resarcimiento de daños, como sucedió en el siguiente caso:

> Acta de transacción... en el Corregimiento de Yacu; el autor paga la suma de 1.550,00$b al dueño de los animales... fue descubierto infragenti y condenado, el 17 de junio en el Cantón Ququi en un cabildo resolvieron, las autoridades comunarias y pueblo en general, después de muchas súplicas y castigo, reconsideraron perdonarlo... en ese mismo instante fue determinado la sanción de mil pesos bolivianos... al cómplice... quinientos pesos bolivianos... En caso de cometer nueva rencilla pagará una sanción de cinco mil pesos bolivianos... (Libro de Actas del corregimiento de la marka Yaku, 1979: 178 y 179).

Por lo general, estos casos son suscritos bajo la figura de una "acta de transacción", pero el cambio de pena por la multa económica no exime en absoluto al culpable del delito. Simplemente el procedimiento ha sido actualizado de acuerdo a las circunstancias predominantes de la economía monetizada, de la que tampoco la comunidad puede sustraerse. Pero lo que se vive y se ejercita es la sanción moral, que en una primera instancia consiste en la exposición pública del culpable.

Procedimentalmente, la sanción moral acompaña al castigo de todos los delitos. La máxima justicia por definición no tiene competencia ni jurisdicción para intervenir en la resolución de conflictos privados o familiares, que naturalmente deben ser solucionados por vía de la escala de autoridades. Es cierto, sin embargo, que los afectados pueden elevar la queja a modo de someter el problema a la publicidad y a la crítica colectiva, a cuyo efecto se impone la *p'inqa* y la *q'umiña,* términos jurídicos de la sanción moral y social, operativizados mediante la figura sancionatoria de la *ayt'asiña, ayxat'aña* o la *art'a,* que forman un artificio jurídico de mucho peso. En otras palabras, siendo que la trayectoria pasada es una condición necesaria para situarse como *kusa aski jaqi* (personas con derechos en el porvenir), los antecedentes de cargas negativas son limitantes y restrictivos para llevar una vida social normal.

La moralidad comprobada otorga derechos y privilegios, de manera que el poder de la opinión pública asume forma jurídica. Se observa una variante de este procedimiento en un caso relacionado con la herencia de tierras: En el *ayllu* Qullana, la futura nuera de Narciso Lobo había quedado huérfana de madre a los quince años. Como era la mayor le correspondió llenar el vacío cuidando a sus hermanos menores y a su padre. Con el tiempo, se casó con un hijo de la prestigiosa familia Lobo, que en una reyerta comunal durante la fiesta de carnaval fue asesinado por la bala perdida de un fusil, dejándola viuda con dos hijos. Desde aquel suceso, por "honor" renunció a gran parte de las tierras de su marido, quedando en posesión sólo de una pequeña cantidad. Como no era suficiente para el mantenimiento de su familia, decidió exigir a su padre las tierras que le correspondían como hija

(habiendo sus hermanas recibido lo que a ellas les correspondía) y sobre todo por el servicio prestado en calidad de sustituta de la madre fallecida. Pero el padre se negaba, y, alegando que por ser casada pertenecía a la familia de su marido, la dejó en total desamparo. Ella le seguía insistiendo con rogativas y principios éticos de humildad, inclusive llevándole presentes para suavizar el agrio carácter. Viendo que no conseguía nada, solicitó los favores de su tío para que intentara convencerlo, y como él tampoco pudo, la mujer ya cansada, que de manera insistente decía "me voy a quejar donde el *juntu jaqi*", tomó la determinación de acudir a la asamblea general con objeto de poner en claro la negativa y la discriminación de su padre, *qhananchaña*. La hija acudió a esta instancia, después de haber agotado casi todos los medios persuasivos, pero ya no tanto con el propósito de conseguir la herencia de tierras, sino más bien, para imponer una sanción moral y social a su progenitor, con la *q'umiña*, para que los comunarios pudieran ejercer una fuerte presión social cuando el padre se encontrase en medio de problemas públicos: "tú también eres así, porque fuiste muy injusto con tu hija". De tanto replicarle, quizá conseguirían el efecto buscado por la hija.

Cuando tuvimos la oportunidad de conversar personalmente sobre el tema con el padre reticente, nos sorprendió su muy avanzada edad y su estado de sordera. Nos llevamos la mayor sorpresa, sin embargo, cuando nos dijo que era el secretario general del sindicato agrario de la comunidad Qullana[35] (1998). Él protestaba sobre la historia de su nombramiento y lo calificaba como injusto: *Munkir jan munkir juntu jaqiwa jaquntapxitu aka carguru, chuymanpacharü lurayapxitu, luraniñapanxa nayra ch'ama utxkanxa sumpï luririsxatxa, jichaxa kuna walirakisa, janiw kititikisa unrakiti*, "Contra mi voluntad la asamblea general me ha obligado a ejercer el cargo, ni siquiera le ha importado mi avanzada edad. Lo hubiera realizado cuando tenía las fuerzas, pero a estas alturas qué sentido tiene, no es honor para nadie"

[35] En el *ayllu* Qullana, el sindicato agrario no se asume como una instancia de poder importante; se mantiene para no ir directamente contra la tradición del sindicato. Se nomina a personas que tienen cuentas materiales y morales pendientes con la comunidad.

(marzo 11, 1998).

Se encuentra muy disconforme con tal responsabilidad, aduciendo que ya tiene cumplidos todos los cargos obligatorios y no obligatorios y que la función de secretario general siempre ha sido ejercida por gente joven. Pero además, agrega que el cargo le ha sido impuesto sólo por algunos caprichos de la comunidad, con la intención de ocasionarle mayores inversiones de tiempo y economía. Con ello se confirma que la asamblea general ha cumplido en parte su tarea de hacer justicia, a través de la *sintisiña*, imponiendo un cargo y una carga a alguien que ya no obedece a los criterios con que se elige a la persona con condiciones de prestar servicios.

La sanción de las "almas" es una forma de castigo que consiste en encerrar en la capilla de la Iglesia a la persona de la que se sospecha, junto a las "almas" —huesos y calaveras— durante un tiempo, dependiendo de la magnitud del delito. Se aplica cuando no existen testigos de cargo ni descargo, como procedimiento del mundo ritual del derecho, que toma tintes sagrados para la búsqueda de la verdad con la explícita participación del *yatiri* y en directa colaboración con las "almas" concentradas en la iglesia, el juramento ante la *santa wara* y otras representaciones sagradas de la religión católica, para los casos que encierran duda o falta de evidencias reales. En tal sentido, se lleva al acusado a comparecer ante los dioses y ancestros que ahí moran, por representar el alma colectiva, la memoria de los difuntos del *ayllu*, las autoridades espirituales y la última instancia jurídica a la que se acude para la averiguación de la verdad o *qhananchawi*. Entonces, siendo que las almas tienen una manera especial de hacer justicia, si la persona no tiene mala conciencia, esa permanencia de encierro no le va a afectar en absoluto. De lo contrario, su conciencia va a dividir su personalidad:

Existen en las comunidades unas capillas pequeñas parecidas a pequeñas casitas, esos son los calabozos. A los que han cometido alguna falta y no se tienen las evidencias suficientes se les lleva a la iglesia, donde se encuentran algunos esqueletos de renombrados antepasados que están de pie. Se encuentran en pequeñas capillas enterrados desde hace mucho tiempo. El encerrado empieza a tener visiones de todo tipo, ven caras diferente en los esqueletos, se hacen

> gigantes. Realmente es una tortura estar en esta situación de encierro, el terror invade. Este castigo se aplica a los que han cometido delitos mayores, no se somete a este tipo de justicia cuando el delito es menor. Antiguamente este tipo de encierro era sagrado y frecuente, pero ahora ha disminuido la costumbre, ahora lo encierran por una o dos horas, antes era un día y una noche, se hacía dormir con los esqueletos. Cuando se dice delitos mayores, se refiere también a casos no esclarecidos donde no hay testigos, y las almas concurren al esclarecimiento de los hechos; si el acusado es culpable, la sanción será mas drástica, en la medida en que las almas o autoridades espirituales, permanecerán en la mente y el cuerpo del infractor hasta lograr el arrepentimiento y la limpieza del mal (Don Francisco Mamani Mayta, regidor, abril 30, 1998).

Los principios jurídicos de las "almas" tienen su propio *thakhi*, igual que en la justicia de las personas. Referencias a este tipo de casos en la memoria oral son frecuentes.

Este tipo de procedimiento ha sido suficientemente discutido por Weber, quien lo conceptualiza como parte procedimental de sistemas denominados "justicia empírica", que son "rasgos importantes de la vieja justicia carismática", procedimiento jurídico que tendía a obtener una sentencia justa desde el punto de vista material, a través del "carácter irracional y sobrenatural de los medios procesales de decisión". A su criterio, los juramentos y similares son radicalmente divergentes para la actividad judicial, medios auxiliares a los que se atribuye significación mágica o procedimientos por "ordalías", en la supuesta tesis de que no representan una real coacción jurídica basada en el "consenso y convenios racionales" (1979: 509, 516, 527, 606 y 732). Pero, justamente, en el procedimiento de la justicia indígena son parte de sus preceptos normativos, ya que se constituyen en elementos estructurantes propios, fuerza impulsora de formulación del derecho que revela fundamentales diferencias en relación a otras esferas jurídicas, principalmente a la ley estatal boliviana.

El derecho indígena en Yaku también se asume como un constructo cultural, resultado de relaciones de poder y un producto de la historia del colonialismo y el anticolonialismo. Es en esta relación que se transformaron sus significaciones.

CAPÍTULO CUARTO

El ayllu Laymi - Puraka

1. Transformaciones de la antigua marka Chayanta

1.1. Rupturas y continuidades

La historia del *ayllu* Laymi-Puraka no puede estar desligada de la historia de los demás *ayllus* del norte de Potosí, pues este territorio ha sido conformado por una compleja estructura de federaciones y confederaciones. Nunca fue territorio homogéneo, sino un mosaico de identidades culturales diferenciadas que se complicó con la llegada de los españoles; así lo refieren estudios históricos, etnohistóricos y antropológicos, como el de Espinoza Soriano (1969), Harris (1978, 1982, 1985), Harris y Albó (1986), Godoy (1983), Platt (1982), Rivera/THOA (1992), Medinaceli y Arze (1998).

En el periodo prehispánico, el territorio del norte de Potosí estuvo dividido en cuatro naciones: Charka, Qhara Qhara, Chuy y Chichas. El *ayllu* Laymi-Puraka formaba parte de la antigua nación Charka, mientras que los qaqachakas (actuales contendientes en la guerra) eran parte de la nación Qhara Qhara, junto a Puquwata, con capital Macha (Platt 1987a; Saignes 1985). Ambos *ayllus,* que durante el período incaico se sugiere eran miembros del ejército del Inka y participaron en la conquista de los chiriguano (Arnold/Yapita 1996: 315), formaron la confederación Charka-Qhara Qhara, que abarcaba hasta las quebradas profundas de los ríos Grande y Pilcomayo, con hegemonía sobre las demás federaciones de la franja transversal, y al interior disponían de tierras de valle (lo hacen hasta hoy), donde se cultivaba maíz, ají, algodón, frutas, madera y miel. Según el *Memorial de Charcas,* era una gran nación dual (Platt 1990: 68, 69; Rivera/THOA 1992: 32).

Durante la colonia, la aplicación del programa de reducciones, así como la implantación de repartimientos y encomiendas, fragmentaron la nación Charka-Qhara Qhara, provocando la segmentación de las unidades mayores

objeto de rituales.

En 1646, una comisión de los *ayllus* Laymi - Puraka (Vid. Fs. 13 vta. Testimonio del Título de Composición del *ayllu* Laymi - Puraka) solicitó la composición de sus tierras al juez visitador, José de la Vega Alvarado, en la Villa Fidelísima Imperial de Potosí. Ahí, expusieron sus documentos de posesión de tierras, especificando sus respectivos mojones y comprometiéndose a pagar tributo con una suma de dinero: "estos dichos indios Laymis (y Purakas) entregaron al dicho Juez Visitador para su Majestad los dichos Cien pesos corrientes y su Majestad los recibió en reales que les otorga cuarenta y pago y mando se ponga la partida de ellos en el libro manual..."(*Ibid.*) Para el amparo y adjudicación del usufructo y posesión de tierras, en el mismo año se terminó el amojonamiento y la delimitación territorial: "con los autos originales de donde se sacó y quedan en poder de mí, Escribano de esta Visita compuesta con los indios de Chayanta y con los de Ayamaya a pedimento de dichos indios Laymis (y Puraka) y por lo mandado por el dicho Juez Visitador que aquí firma su nombre. – José de la Vega Alvarado. – Para que les sirva a dichos indios de Laymis (y Puraka) (*Ibid.*, Fs. 14 vta.).

Dichos mojones y delimitaciones, concuerdan hoy en día con la memoria oral; es así que, guiados por un abuelo, las autoridades Laymi-Puraka describieron los linderos, tomando en cuenta puna o *suni* y valle o *likina* en *chhaxru* a manera de *ruidamiento* o "*muyu* mental", dando vuelta hito por hito: "el punto de partida es Wankarani, va a dar a Wilüyu, sigue hasta llegar a Jach'a Qhuch'i, Qaqachaka[1], Chimpa Palqa, Jayum Palqa, Wilaqi, Jurmiri, Katarpay Palqa, Thayu Palqa, Wila Q'awa, Ch'iwta, Qala Qala, Jach'a Palqa, Umay Uma, Tuqurwat Palqa, Umañi, Wañum Palqa, Kharasi Palqa, Wila Awayu, Inka Puente, Thaxu Q'asa, Añawayani, Toro Toro, Aram Pampa, Chiwchi Arariya (San Pedro de Buena Vista), Laymi Pampa, Qillcha, Iskalirani, Qhilla Wintu, Trinchiyaru, Mama Linta, Wancaran Wintu, Ch'akur Apachita, Janq'u Qalani, Jukuri Palqa, Q'irum Tata, Inti Sayañ Luma, Jurimïr Palqa, Qilqata, Wari Umaña, Tumuyu, Chhuxlla, y Ch'alla Apachita" (Don Carlos Chirivito Colque, Qala Qala, junio 17, 1998).

La jurisdicción sobre los diversos pisos ecológicos se mantuvo a lo largo del tiempo a pesar de los embates coloniales. La prueba se halla en los padrones de revisitas del siglo XIX (ANB: 1816-1877), donde podemos advertir jurisdicciones en los pisos ecológicos de *suni* y *likina*. En el primero, el *ayllu* Laymi tiene al sub-*ayllu* Collana como principal, con dos estancias;

de la marka. A pesar de esta política reduccionista a que fueron sometidos, son precisamente los *ayllus* del norte de Potosí los que mejor conservado mantienen su sistema de autoridades, además de las tierras discontinuas distribuidas entre los diversos niveles de los *ayllus* de puna y valle. De este modo, unos territorios quedaron anexados a otros más grandes, y otros, reducidos en sus jurisdicciones (Rivera/THOA 1992: 29, 30), no estuvieron al margen de la situación del "mundo al revés" (Waman Puma de Ayala [1912]1992: 409), acentuada con la implantación de las reformas borbónicas, y consecuentemente la rebelión del siglo XVIII, encabezada por los Katari (Thomson 1996b).

Según Adrián, la política de las "doctrinas de indios", implantada ya desde la primera colonia, sirvió de pantalla protectora ante las arremetidas exteriores y fue un elemento embalsamador de la cultura indígena, en la medida en que les permitió revestir a sus dioses con los ropajes del cristianismo y conservar "el espacio territorial que si bien puede estar geográficamente delimitado, es indiviso, pero no necesariamente continuo y se encuentra profundamente ligado a la historia de los antepasados" (1995: 23-26). La autora echa luz sobre un concepto que durante años ha estado oscuro: siempre se ha concebido las "doctrinas de indios" como jurisdicción territorial, pero a través de estudios más profundos se ha llegado a la conclusión de que es un concepto abstracto, no sólo entendido como territorio, sino también como individuos que adoctrinar como parte de una actividad apostólica, ya que cada "doctrina de indios" estaba formada por un número de "almas" y por territorio. Fue el propio indio el que territorializó un concepto tan ambiguo, conforme al concepto andino de los siglos XVI y XVII, hasta la Revisita de la Palata. De esta manera, algunas instituciones coloniales fueron un refugio, a diferencia de otras implantaciones que se caracterizaron por ser más extractivas y agresivas. Al menos en este espacio se podía manejar mucho mejor la doble cara, tomando del cristianismo aquello que le era más útil para alimento de su religión ancestral (Szeminski 1990: 174; Salomon 1990: 148-163), constituyéndose en el líquido amniótico propicio para el mantenimiento de la propia identidad cultural, como de la reproducción de poderes políticos y territoriales del *ayllu*. Asimismo, los títulos de composición fueron utilizados contra la propia dominación colonial y el proceso expansivo de las haciendas, sintetizando la memoria jurídico-política del *ayllu*, por cuya función fueron elevados a sagrados. De ahí que se denominen *chullpa títulos, Inka títulos* o *nayra títulos* y al igual que las *cumbreras* sigan siendo

1 Pasa por el medio de las dos torres de la iglesia que se encuentra en el poblado de Qaqachaka; por ello, una es de Laymi-Puraka y la otra de Qaqachaka.

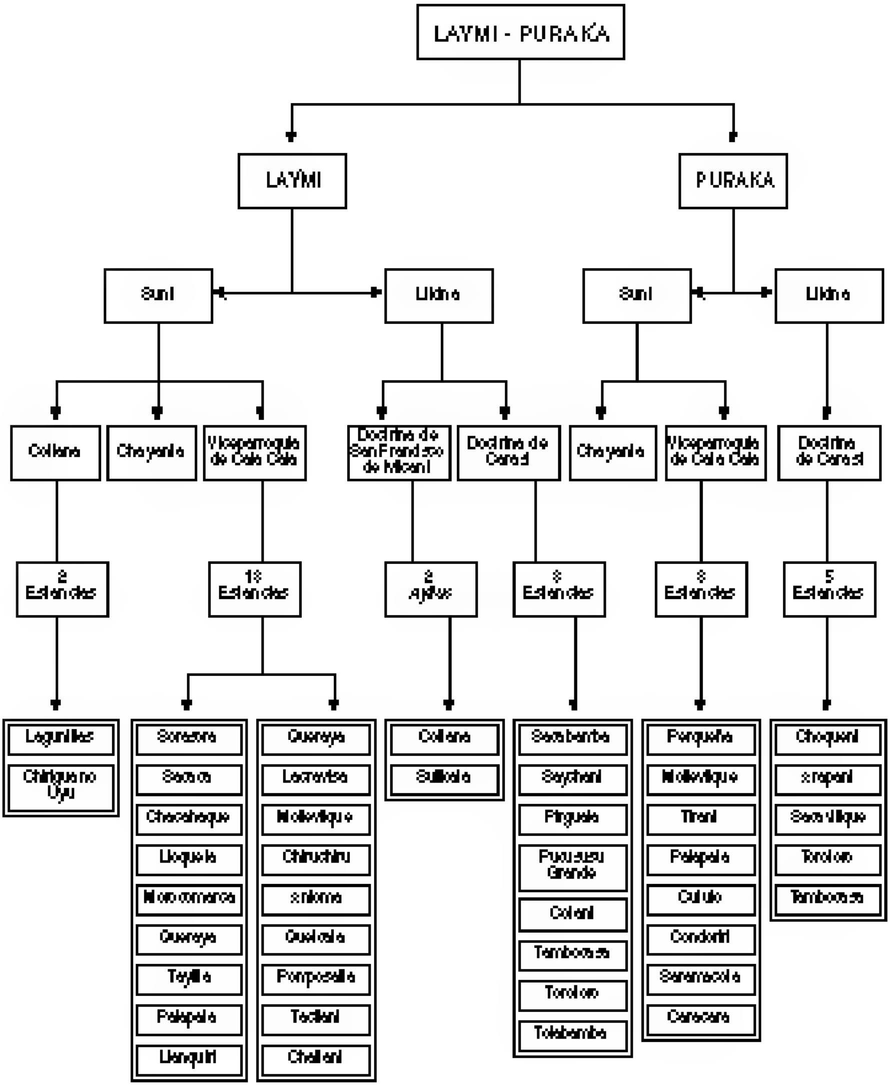
al pueblo de Chayanta; y con catorce estancias, a la viceparroquia de Qala Qala. En el segundo, al sub-*ayllu* Sullkata, a la doctrina de San Francisco de Micani, y con catorce estancias a la doctrina de Carasi. A su vez, en *suni*, el *ayllu* Puraka tiene a la marka Chayanta y, con ocho estancias, a la viceparroquia de Qala Qala; y en *likina*, con cinco estancias, a la doctrina de Carasi (ver Diagrama N° 3). Durante este periodo, además de la dinámica expansiva de las viceparroquias que absorben a las estancias tanto en *suni* como en *likina*, también se observa que la vorágine de transformaciones del nuevo modelo de división político-administrativa del país afectó sobre todo a las tierras de valle. Con la conversión de la doctrina de Carasi en cantón, se formó el pueblo de Torotoro, constituyéndose en un nuevo centro de poder que restó en gran medida la hegemonía de los de *suni*, ocasionando la pérdida del control y jurisdicción del poder político de los *ayllus* altiplánicos sobre la población y territorio del valle. La política descentralizadora del poder estatal particionó el poder de las autoridades originarias, distanciando sus jurisdicciones sobre los territorios discontinuos.

Como se podrá advertir, las acciones del colonialismo sustituyeron la antigua capital Sakaka por Chayanta, nombrándola cabecera del corregimiento de Charkas (Rivera/THOA 1992: 53), y durante la república, Qaqachaka, que era parte de la nación Qhara Qhara, fue anexada a la nación Killaka-Asanaki de Condocondo (pueblo de reducción toledana), reforzada por el pago de "taza" (Arnold/Yapita 1996: 315). No cabe duda que la fuerza centrípeta del Estado colonial y republicano separó a los actuales ayllus, con la interposición de los esquemas de las provincias, secciones y cantones. Los antiguos referentes de organización territorial fueron erosionados, al igual que sus estructuras de poder, vapuleadas a lo largo de la historia al extremo de considerarse enemigos entre ellos mismos[2]. Consecuencias de este proceso son los actuales conflictos y guerras por linderos entre los Laymi-Puraka, Jukumani y Qaqachaka, insuflados por los sentimientos regionalistas de orureños y potosinos.

Actualmente, en la división político-administrativa del país, los *ayllus* Laymi-Puraka se encuentran ubicados en la Provincia Rafael Bustillos del departamento de Potosí, que como provincia fue creada por Ley de 8 de octubre de l908, con dos secciones, y en 1957 fue completada con la creación de una tercera sección. Con la constitución de Qala Qala como cantón, se produjo el desprendimiento de los *ayllus* Laymi-Puraka

[2] Platt (1987b), a través de su tesis "entre ch'axwa y muxsa", sugiere que estas peleas sobre tierras siempre existieron como expresión de religiosidad.

Diagrama Nº 3
Estructura del ayllu Laymi - Puraka en 1816



Fuente: Elaboración propia en base a información de los padrones de revisita ANB 1816.

de piel de *titi* con manchas, formando una unidad territorial compartida pero delimitada al mismo tiempo. Siguiendo las pistas de la tradición oral, la dualidad se halla reflejada en las dos torres de la iglesia de Qala Qala, como estuvo en el pasado por las torres de la viceparroquia de Chayanta construida a principios del siglo XVIII (Harris 1987: 11, 12).

Las fiestas son ámbitos privilegiados para observar múltiples concepciones. Nos interesa resaltar algunos itinerarios de poder, cuando las autoridades tienen la obligación de tributar *t'inka* a los invitados o al común del *ayllu* en dos "copitas" o vasos pequeños llamados *para turus*, que simbolizan la unidad de los dos *ayllus*, a manera de una yunta. También podrían representar a la base social del ayllu, varón y mujer. Igualmente, afirman que su dependencia mutua se encuentra resumida en los sentidos primordiales del ser humano: con "dos ojos, dos conductos nasales, dos manos, dos pies... un estómago en un cuerpo" (Don Antonio Ayra, Qala Qala, junio 19, 1998).

Como sustantivo, "laymi" tiene varias connotaciones; quiere decir papa de siembra temporal o, también, fiesta, festivo o creativo, y "puraka" significa estómago o vientre. Definitivamente, la metáfora del ser humano parece ser la que mejor expresa el sentido de unidad de ambos: el cuerpo entero representa a los Laymi y el estómago a los Puraka, pues en términos territoriales el *ayllu* Laymi envuelve al *ayllu* Puraka, a la *phathanka*. La supremacía se diluye en este esquema de inclusión-incluyente: los puraka se autodefinen como "los más importantes", probablemente por su tradición de haber formado parte del ejército profesional del Inka; y los laymi, de igual modo resaltan su grandeza diciendo que "se comen al estómago" porque son más numerosos en población, como "estómago lleno de grano molido" o *laymi ch'aqhi phathanka* (Don Víctor Aro, *jilanqu*, Qala Qala, junio 17, 1998).

Las tierras de los laymi-puraka, en su parte altiplánica se encuentran en la provincia Bustillos, y sus valladas en la provincia Charcas, en los cantones San Pedro de Buena Vista y Toro Toro. Consideran que son posesiones desde sus antepasados originarios y agregados —que en algunos casos son originarios en *likina* y agregados en *suni*, o viceversa. En

---

[3] *Jap'iykuna* o *katu* resume de manera simbólica el territorio que cada *ayllu* posee dentro la marka Chayanta.

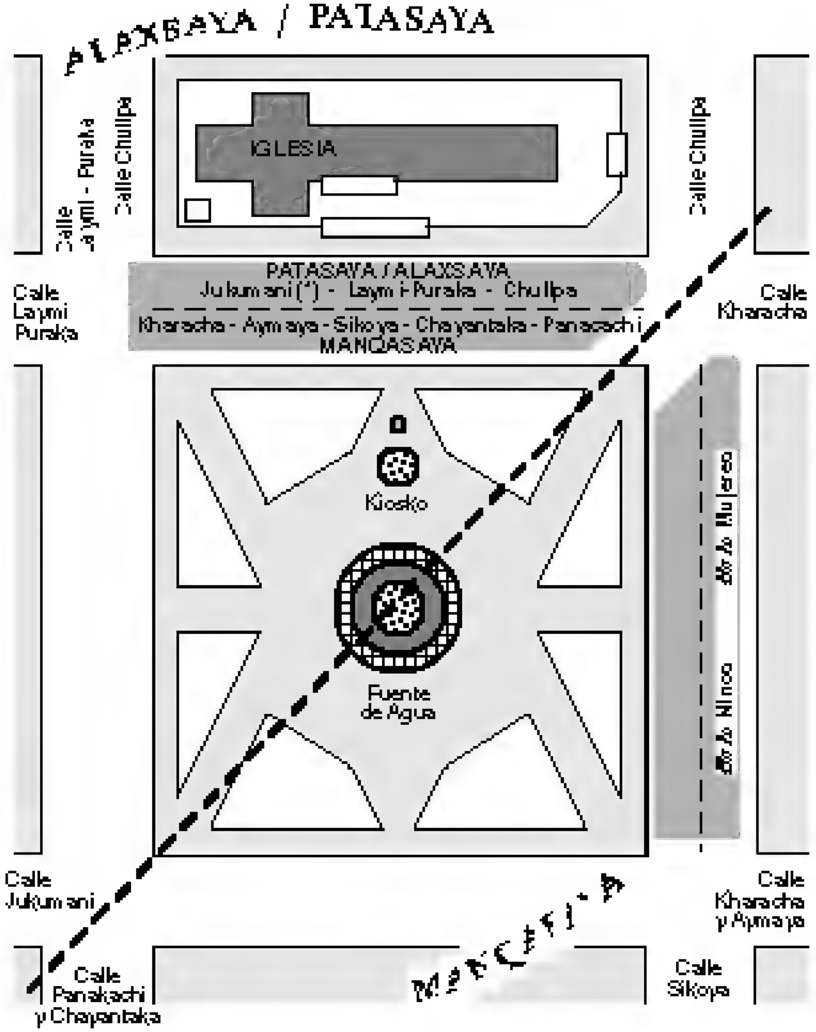
de la marka Chayanta, para formar otro poder político similar. En términos de Albó, esta dinámica se conoce como "faccionalismo" o el vórtice del "civismo rural" (Izko 1992: 87) retórico. A nuestro entender, es una forma de anegar la jurisdicción despótica del poder de los vecinos. Sólo en esta perspectiva podemos entender la comunalización de la figura del corregidor, cargo que desde los inicios de este cantón era ejercido por los propios indios, pasando a formar parte de la estructura de su sistema de autoridades.

Paralelamente, con la formación de nuevos cantones se profundizaron las fricciones inter*ayllus*, causando más problemas que soluciones, toda vez que se sobrepuso la división político-administrativa estatal, cuyo modelo no permite ninguna posibilidad de doble tenencia o posesión territorial discontinua. De este modo, los ancestrales dominios ecológicos fueron separados en dos o más jurisdicciones diferentes, abonando las guerras entre los *ayllus*.

Sin embargo, la marka Chayanta aún se constituye en el poder simbólico rearticulador, como el microcosmos organizativo de los nueve *ayllus* que fue en el pasado. Cada 3 de mayo, para el ritual del *t'inku*, los ayllus se reconstituyen emblemáticamente. Tanto la plaza como la marka se hallan territorialmente divididas en dos parcialidades: arriba o *alaxsaya/patasaya* y abajo o *manqhasaya* . Cada *ayllu* posee una calle propia, conocida como *jap'iykuna* o *katu*[3]. Para el encuentro del *t'inku*, los varones ocupan el frontis de la iglesia, que corresponde a la parte de arriba, formando dos frentes paralelos, reproduciendo en ese sector el mismo esquema dual: arriba, los *ayllus* Laymi, Puraka, Chullpa y Jukumani, y abajo, los *ayllus* Chayantaka, Panakachi, Sikuya, Kharacha y Aymaya. Por su parte, las mujeres y los niños se ubican en una de las calles perpendiculares a la anterior, que pertenece a la parte de abajo. Durante las fiestas, por norma, las personas sólo pueden transitar por las calles que pertenecen a su parcialidad, y no así por las calles de la otra parcialidad; lo contrario significa invasión de límites territoriales, y por lo mismo, ataques y agresión de sus dueños, una especie de guerra de pequeñas dimensiones. Para una mejor comprensión de este esquema simbólico, ver Diagrama N° 4. Indudablemente, el *t'inku* de Chayanta sigue expresando niveles superiores de poder y territorio, aunque en la realidad estas dimensiones hayan quedado fragmentadas o extinguidas, como los niveles de curacazgo.

El territorio laymi - puraka no está dividido en las parcialidades clásicas, *alaxsaya* y *manqhasaya*. Está internamente conformado en un esquema

Diagama Nº 4
La plaza de Chayanta:
El microcosmos de los ayllus del norte de Potosí



se alineó con los *ayllus* de MANQASAYA, pero actualmente, forma parte de los *ayllus* de PATASAYA

ubicación para la celebración del *t'inku*

Fuente: Elaboración propia en base a datos proporcionados por don Víctor Aro.

esta relación, los *kantu runas* o sobrantes no obtuvieron tierras en ninguno de los pisos ecológicos.

Estos *ayllus* son dos en un mismo territorio, autónomos e independientes uno del otro, cada uno con su propia organización y autoridades, pero quee coordinan ámbitos de interés común tanto político-jurídicos como económicos. Basados en el sistema de *mantas*, las tierras de ambos *ayllus* están entremezcladas o *chhaxruntata* en forma de bolsones o islotes:

> Estamos muy mezclados entre laymi-purakas, no podemos dividir los territorios, estamos entremezclados. En los otros *ayllus* no existe esta forma de ocupar el espacio, somos los únicos en la región. Esto siempre ha sido así y no hay forma de dividir en dos parcialidades, por eso se nombra a los *jilanqus* independientemente. (Don Ángel Collo, *jilanqu*, Qala Qala, junio 17, 1998).

Así como las tierras son compartidas, lo mismo ocurre con los cargos de autoridad: un segunda mayor de Laymi y otro de Puraka, varios *jilanqus* de cabildo, alcaldes comunales y *qhawasiris* para cada uno de los *ayllus* (ver Estructura organizacional), pero un sólo corregidor titular con jurisdicción sobre ambos.

Para los laymi-puraka, el cabildo tiene tres acepciones: el *ayllu* está conformado por un conjunto de cabildos, que son unidades territoriales mayores conocidas internamente como *juch'uy ayllus* cuya autoridad máxima es el *jilanqu*, a su vez compuestas por ranchos o comunidades menores. Esta palabra también designa al conjunto de poderes tutelares de las deidades. Finalmente, se llama así a las asambleas generales o comunales en su versión extraordinaria, para tratar asuntos emergentes de interés colectivo que comprometen a ambos *ayllus* —como la elección de autoridades superiores o la recaudación de la "tasa" de la tierra. El siguiente testimonio narra parte de esta configuración:

> El *ayllu* está formado por pequeños *ayllus* como Qullana y Sullkata, antiguas comunidades que pasaron a conformar el *ayllu* Laymi como cabildos, y actualmente están en su territorio entremezclados con sus demás comunidades y ranchos (Don Alejandro Villca, Ch'illkhapalqa, octubre 7, 1998).

En la representación del esquema territorial, los laymi-puraka asumen sus dominios de *likina* como segundas propiedades[4], por encontrarse en la

tra bajo el régimen jurídico de propiedad proindivisa. Este sistema legal les ha permitido ejercer el control de sus valladas sólo hasta la Reforma Agraria del 53, pues en adelante se fue deteriorando, sobre todo con la agudización de la nueva división político-administrativa del país en cantones y provincias, así como con la imposición del sindicato agrario. Se han roto autonomías jurisdiccionales de las autoridades originarias, como en el caso del segunda mayor, que ejercía control en ambas zonas; tras la disputa con los sindicatos ya no tiene autoridad en los valles. Del mismo modo, los contribuyentes o personas, originarios y agregados, que tienen tierras en *suni* y *likina*, lo que Silvia Rivera y el equipo THOA llaman "dualidad territorial" (1992: 84), dejan cada cierto tiempo sus tierras para ir a ejercer el cargo de autoridad en el valle o la puna, según corresponda. "Por más que esté en valle igual después de siete años tiene que hacer cargo, hacen autoridad en puna (*jilanqu*) y en *likina*" (Don Víctor Aro y don Ángel Collo, *jilanqus*, Qala Qala, junio 20, 1998):

> Las tierras de *likina* nunca fueron hacienda. En *likina* tienen tierras los originarios y agregados, los *kanturunas* no poseen terrenos, también en tierras de *likina* se cumple con deberes u obligaciones como los aportes para la educación con alumnos, aportes económicos, trabajos comunales y otros. Nuestros abuelos saben decir que cada comunario se encuentra inscrito en la ciudad de Potosí y están registrados las tierras como puna y valle (*Ibid.*).

Lo que antes de la Reforma Agraria era una sola jurisdicción, hoy se ha convertido en dos provincias, implicando para los comunarios la multiplicación de obligaciones y prestación de servicios. Para muchos, esto se hizo insostenible y tuvieron que traspasar o canjear sus propiedades de valle a los parientes de segundo grado o *jisk´a* tío, aunque otros persisten en el control directo, permaneciendo temporalmente en ambas zonas.

---

4 Las valladas de ambos *ayllus* se ubican en las siguientes comunidades: Umirika, Mik'ani, Kirki, Millu, Jiririqa, Tumata, Wila Pampa, Kapillani, Qhawqari, Laymi Qutani, Ch'ankharani, Chikini, Wara Wara, Wankarani, Chikini Iskina, Sak'a Willk'i Q'asa, Laymi Asir Uma, Jach'a Puqu Suku, Jisk'a Puqu Suku, Sak'a Pampa, Kuntur Pampa, Wayk'ani, Aguada Q'asa, Jisk'a Saychani, Jach'a Saychani, Kirusillani, Ch'iwurani y Q'añüma, en San Pedro de Buena Vista, provincia Charcas (Don Simón Torrejón Mamani, Ch'illkhapalqa, septiembre 9, 1998).

5 En los diferentes cabildos y ranchos se habla aymara, qhischwa y castellano, pero el primero se está perdiendo; sólo las personas mayores de cincuenta años tienen el dominio de esta lengua, las nuevas generaciones ya no lo practican.

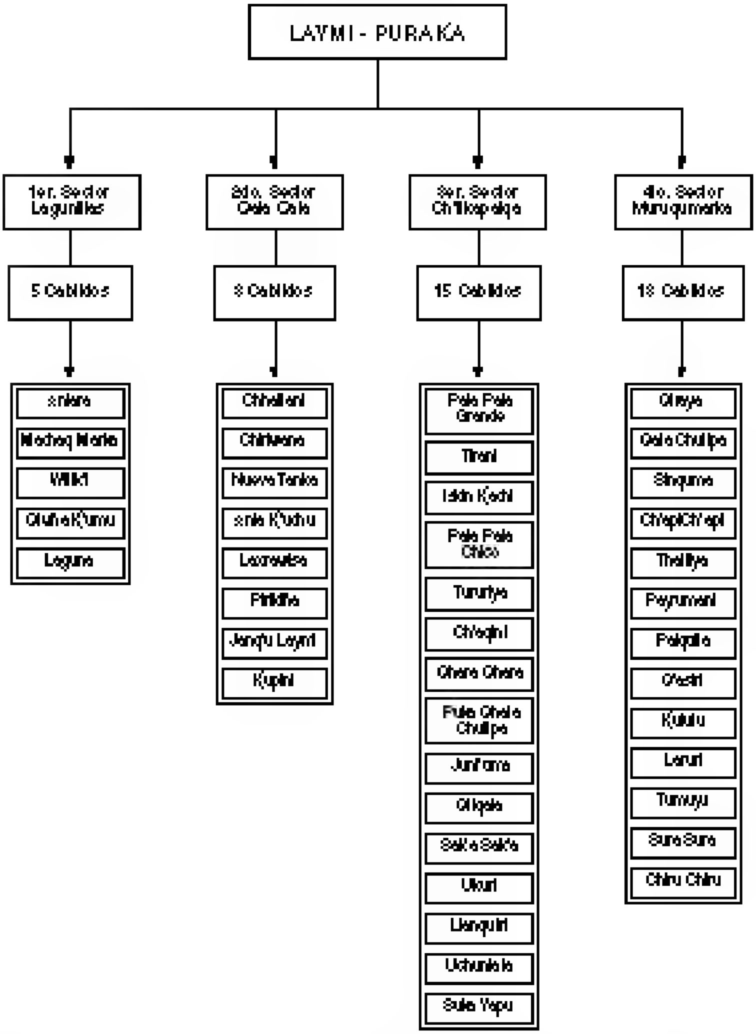
provincia Charcas bajo moldes de posesión individual. En este estudio no trataremos en detalle el sistema organizativo territorial ni de autoridades de *likina*, sólo marginal y referencialmente, justamente por encontrarse en jurisdicción del poder sindical, donde los comunarios de *suni* participan sólo como individuos y no en términos de extensión del poder del *ayllu*. En cambio, las tierras de *suni* se enfatizan como propiedad principal, poseen una estructura organizativa de *ayllus* y cabildos[5] conformados por treinta y dos cabildos y cuarenta y cinco comunidades: diecinueve cabildos con veintiséis ranchos o comunidades, corresponden al *ayllu* Laymi; y al *ayllu* Puraka, trece cabildos con diecinueve ranchos (Don Carmelo Tucucari, segunda mayor del *ayllu* Puraka, Qala Qala, junio 17, 1998). A raíz de la Ley de Participación Popular, este sistema organizativo se encuentra en proceso de cambio, pues al imponer a los "cabildos" el nombre de "zonas", se ha ocasionado una desestructuración interna, anexando ciertos ranchos a diferentes zonas, únicamente por razones de pragmatismo:

> Antiguamente estábamos organizados en cabildos, y ahora por zonas, es una nueva forma de organizarse, pero el *jilanqu* sigue funcionando como antes, haciendo sus recorridos, igual a los *jilanqus* se les conoce que son de tal o cual *ayllu*. El cargo de corregidor también se turna por zonas, actualmente le ha correspondido a la zona uno, después le tocará a la zona dos y así hasta la quinta zona (Don Carmelo Tucucari, Qala Qala, junio 17, 1998).

Con la municipalización, el territorio laymi-puraka, bajo el supuesto de una mejor administración de recursos y mayor ejecución de obras, ha sido sectorizado en cuatro divisiones (ver Diagrama N° 5) en una estructura homogénea donde se pierden los diferentes niveles de cabildos y ranchos. Los paradigmas modernos del desarrollismo nuevamente han fragmentado las unidades territoriales, supeditando los poderes políticos indígenas a las esferas supra*ayllus*. La histórica autonomía relativa que conservaron a lo largo del tiempo vuelve a subordinarse a la vorágine de la partidocracia articulada por los "vecinos-mozos" de Uncía, capital del municipio, que son los que reeditan nuevas relaciones sociopolíticas de naturaleza conflictiva, volviendo a cobrar vigencia al disponer y controlar los recursos destinados al desarrollo de los *ayllus*, poniendo en peligro antiguos sistemas de equidad interna y distanciando cada vez más sus tierras de *likina*.

Desde la composición de sus tierras, el *ayllu* Laymi-Puraka se encuen-

Diagrama Nº 5
Estructura Organizativa Territorial del ayllu Laymi - Puraka en el nuevo esquema de la Participación Territorial



Fuente: Elaboración propia en base a información brindada por las autoridades del *ayllu* Laymi - Puraka.

1.2. Los trabajadores o *q'apha jaqi* siempre tienen más tierras que los flojos o *jayra jaqi*

Según Bertonio, la Pachamama es "la tierra de pan de llevar y acerca de los antiguos era nombre de reuerencia, por ver que la tierra les daua de comer y afzi dezía: Pachamama huahuanahua o tierra, yo feré tu hijo, o tomame o tenme por hijo. Hablaua como el Demonio les enfeñaua" ([1612]1984: 242). De este concepto partiremos en el análisis de la tenencia y uso de la tierra, jamás entendida como medio de producción sino como medio sagrado de vida. De hecho, el sistema de rotación de la tierra y su división en *mantas* especializadas está íntimamente relacionado con el cuidado de la Pachamama. Si se cultiva intensamente se empobrece, provocando su enojo; pero si se cultiva con una racionalidad destinada a no lastimar o herir, dará sus frutos y cicatrizará sus heridas.

Las tierras del *ayllu* se encuentran bajo la figura jurídica del usufructo, pues el derecho absoluto sobre ella pertenece a la colectividad y no a los individuos. En esta relación, el comunario es tan sólo un usuario con carácter vitalicio tanto de las *sayañas* como de las *mantas.* En este entendido, para su racional uso, sobre las *mantas* se ejercita el control y la vigilancia comunal, en todo lo que implica la siembra, el cultivo y el ciclo de rotación.

1.2.1. Rotación de cultivos en las *mantas*

La *manta* es el conjunto de parcelas familiares, sujetas a la rotación anual de cultivos, conocida como *manta muyu,* que es sagrada y no se puede violentar. Las *mantas* son el equivalente de las *aynuqas* del altiplano paceño, ya mencionadas en el capítulo anterior. Se tiene asignada una autoridad especializada para el cuidado de cada *manta*: el *qhawasiri.* A las *mantas* tienen acceso predominantemente los originarios y agregados, y de manera muy marginal los *kantu runa,* pues sólo las usufructúan a través de la figura de la aparcería, el alquiler u otras formas de intercambio.

En el interior de los sectores, por lo general, cada poseedor tiene sus propias *mantas;* cada una dividida en tres partes. Por regla general, en la primera parte que es tierra descansada, se cultiva papa; en la segunda parte se cultiva cebada, lo que supone que el año anterior estuvo ocupada por sembradíos de papa; y en la tercera parte, cebada en berza o *t'ult'u,* donde el año anterior se cultivó cebada en grano. Cada año, estos cultivos irán avanzando progresivamente hacia cada parte de las subsiguientes *mantas* y así sucesivamente hasta haber ocupado todas las que existan en

cada sector para repetir el ciclo. A la tierra que entra en descanso se la llama rastrojo o *lastruju*.

Esta compleja estructuración también tiene por finalidad amortiguar y distribuir equitativamente entre todas las familias poseedoras, de acuerdo al esparcimiento de parcelas, los riesgos agrícolas en una zona tan adversa como lo es el altiplano. Sobre la tierra se trabaja en reciprocidad mediante los sistemas de *ayni* y *chuqu*, como principales variantes.

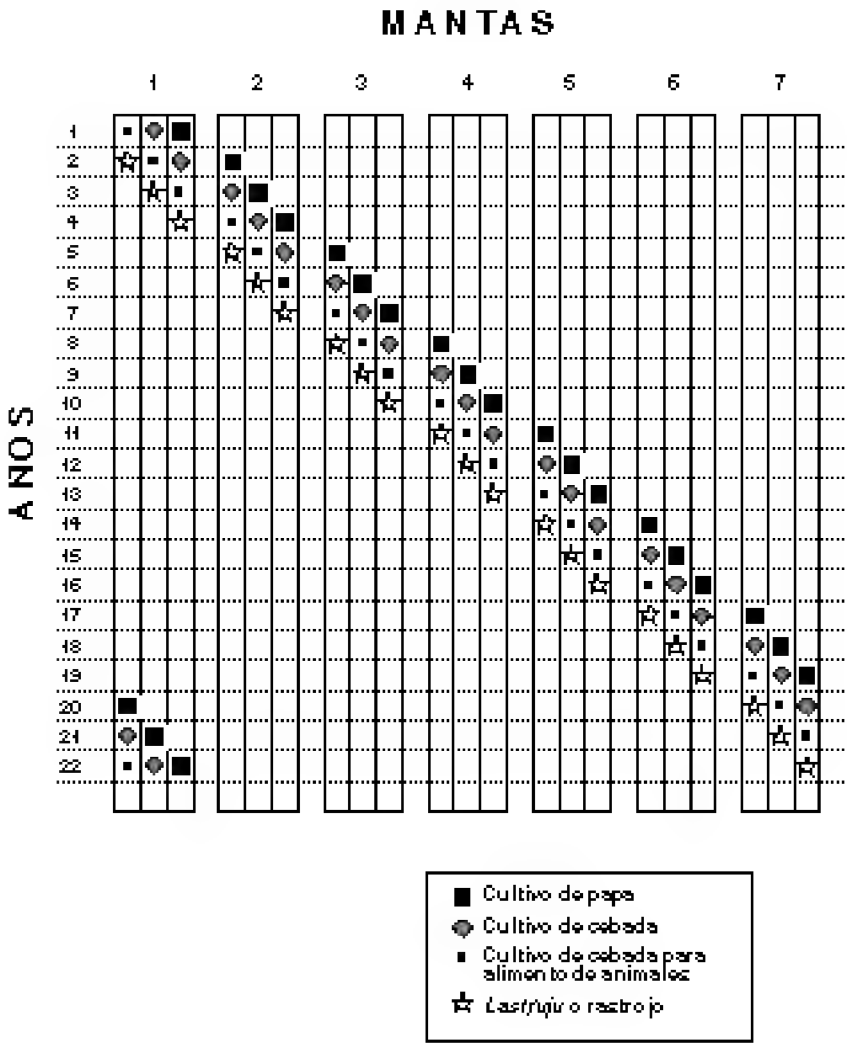
En el caso del sector Qala Qala existen siete *mantas* compartidas por una parte de la población de Laymi-Puraka, entre las que van rotando los tres cultivos tradicionales, lo que quiere decir que el ciclo agrícola tardará veintiún años en ser cubierto. Durante este tiempo, las tierras no ocupadas por cualquiera de los cultivos son utilizadas para el pastoreo; para su mejor comprensión ver Diagrama N° 6. A este respecto, Don Víctor Aro comentaba que cada generación sólo tiene la posibilidad de ver entre dos y tres ciclos como máximo.

1.2.2. Conservación del derecho propietario

Cada parte de las *mantas* se halla configurada por un mosaico de parcelas o *uyus* de tierras ocupadas por originarios y agregados, y ocasionalmente por *kantus*. Estas categorías sociales, denominadas también "taseros", fueron formándose a lo largo del proceso colonial y republicano. En este panorama, la categoría originarios es asumida por las familias de rancio abolengo, conocidos como antiguos, que pueden trazar su ascendencia patrilineal incluso hasta los tributarios que figuran en las listas o padrones coloniales. Su obligación tributaria es mayor, pero en contrapartida son mayores sus derechos sobre las tierras tanto en *suni* como en *likina*. Cuando aún estaba en vigencia ese tributo, los *jilanqus* de ambos *ayllus* eran los directos responsables de recolectar las tasas cada semestre, en San Juan y en Navidad. Según la memoria histórica, el originario pagaba dos reales por año, el agregado uno y el *kantu runa* nada, y hasta antes de los 80, el originario pagaba 200 pesos bolivianos, el agregado 100 pesos bolivianos y el *kantu runa* aportaba voluntariamente (Don Carlos Chirivito, Qala Qala, junio 18, 1998).

Frente a la suspensión del cobro de impuestos estatales, las autoridades originarias de Laymi-Puraka siguen recogiendo impuestos bajo la figura de contribución territorial. Tras una reflexión crítica sobre la

Diagrama Nº 6
Cabildo Qala Qala:
Ciclo de rotación de cultivos en las mantas



Fuente: Elaboración propia en base a datos proporcionados por las autoridades del cabildo Qala Qala.

THOA 1992: 95). En la práctica, estas prestaciones de servicios se basaban en la premisa de que a mayor cantidad de servicios prestados, mayor cantidad de tierras consolidadas, tanto continuas como discontinuas. Paralelamente, éstos fueron ampliados a los servicios a la iglesia, las fiestas que actualmente siguen ampliándose conforme a las necesidades del *ayllu*, más los modernos servicios de agente cantonal[6] y la junta de auxilios escolares, que se encuentran en esta misma lógica.

El agregado es la segunda categoría social del *ayllu*; posee menos tierras que el originario, más o menos la mitad. Rivera señala que "a fines del siglo XVII, el virrey duque de la Palata ordenó la inscripción de los forasteros" en las listas de tributarios, con el fin de racionalizar el régimen de tributos y *mit'as* y evitar evasiones. Desde entonces, esta nueva categoría tributaria ha subsistido —con el nombre de "agregados" —y se ha "estabilizado como parte de la estratificación social interna de los *ayllus*" (Rivera/THOA 1992: 9; Sánchez Albornoz 1978: 486). En el presente se continúa manteniendo esta situación, tanto en el uso de la tierra como en el cumplimiento de obligaciones, sobre todo económicas.

En qischwa, *kantu* significa orilla y *runa* persona; los *kantu runas* son "personas que están a la orilla del *ayllu*". Sinónimo de *kantu* en aymara son los *wit´u jaqi*, llamados también *cuña* o *tullqa*, designaciones que implican una exterioridad o "marginalidad" de las familias con respecto a las relaciones de parentesco en el *ayllu*. Su acceso a la tierra es inseguro y depende, en gran medida, de préstamos u otras formas de cooperación con familias de originarios o agregados. Forman la tercera categoría del status social. En 1881 eran considerados por las mesas revisitadoras "forasteros sin tierras" y no pagaban ninguna contribución impositiva al Estado. Según Rivera y el equipo THOA, sus "obligaciones tributarias son mínimas o nulas" (1992: 96). Esta condición social no supone una discriminación, pues dentro la estructura social del *ayllu* son considerados como cualquier otro ciudadano o *jaqi*, y por el hecho de carecer de tierras en las *mantas* se les concede las tierras sin cultivar de los alrededores o *purumas*. Como medio de vida, tienen mayor cantidad de animales, incluso más que los originarios y en algunos casos poseen tiendas de abarrotes. Generalmente, son los que migran temporalmente a ciudades como Santa Cruz o Cochabamba (Don Víctor Aro, Qala Qala, junio 19, 1998). Pero su estrategia ideal de vida es emparentarse con las familias de originarios, que en tal caso estarán obligadas moralmente a concederles parte de sus tierras, a cambio de retribución en las labores agrícolas o ganaderas: "los

naturaleza de estos recursos, se decidió reorientarlos a la solución de necesidades internas, principalmente al mejoramiento de obras civiles de la marka y el *ayllu*, manteniendo la antigua responsabilidad del *jilanqu* del cobro en las fechas de San Juan y Navidad; por otra parte, para evitar algún tipo de recargos por incumplimiento de obligaciones fiscales. Así nos lo explica el siguiente testimonio:

> Antes, la Tasa era obligatoria y después del 52 todavía existía la costumbre de ir a cancelar la tasa, pero después las autoridades se negaron a recibirla. Hemos reflexionado sobre este asunto preguntándonos que por qué tenemos que ir nosotros a pagarles a ellos, estos recursos los hemos reorientado para beneficio propio, arreglar nuestras calles, para nuestras necesidades comunarias. La tasa se sigue recogiendo y se la entregamos al *Jilanqu*, quien tiene la obligación de rendir cuentas sobre estos recursos. El monto de la tasa se cancela de acuerdo a la tenencia y el tamaño de la tierra, así por ejemplo, los originarios cancelan cinco bolivianos, los agregados tres y los cantos pueden cancelar de acuerdo a su voluntad, de uno a dos bolivianos. (Don Víctor Aro, *jilanqu*, junio 20, 1998).

Asimismo, el mantenimiento del pago de "tasas" se encuentra en la lógica del derecho de usufructo de tierras que, junto a la antigua *mit´a* y el postillonaje, fueron los mecanismos utilizados por los originarios para conservar los derechos propietarios, durante la colonia y la república:

> Antiguamente había servicio de postillonaje y después apareció la obligación de pasar fiestas, desapareciendo aquél. Nosotros hemos ido a prestar servicios de postillonaje a Potosí durante meses, al igual que el servicio de la *mit´a*. Estos servicios han sido siempre una costumbre antigua que había que cumplir. Con ellos hemos ganado nuestras tierras. Para tener nuestras propias tierras teníamos que servir obligatoriamente. (Don Germán Arias, alcalde comunal del *ayllu* Puraka, junio 18, 1998).

Como es sabido, desde tiempos coloniales el derecho a la tierra siempre estuvo asociado con el cumplimiento —de parte de todos los miembros del *ayllu*— de cargas y obligaciones, tanto materiales como fiscales (Rivera/

---

6 El cargo de agente cantonal es una función remunerada y, por lo mismo, quien lo ejerce está obligado a responder igual o mejor que las demás autoridades.

tixa, "Hereda la mujer sólo cuando no existe heredero varón, en este caso el yerno, la hija agarra la herencia y nadie reclama" (Don Germán Arias, alcalde comunal del *ayllu* Puraka, junio 18, 1998);

> Las mujeres alguna vez heredan pero más de las veces no heredan, aunque están empezando a reclamar, pero antiguamente no tenían ningún derecho. Ahora, con las leyes dicen las mujeres que tienen derecho. Este derecho al acceso a la tierra lo han escuchado por la radio (Don Carmelo Tucucari, segunda mayor del *ayllu* Puraka, junio 17, 1998).

Cultural e históricamente, se dice: "el varón es el primer responsable de la tierra porque le correspondió defenderla y trabajarla", *uraqit yuqalla wawaw kuyntani*; "la mujer tiene a su cargo la tarea de cuidar los animales", *uywat imill wawaw kuyntani*. Por estos principios, ella tiene preferencia en la herencia de animales y bienes como ropa u otros, aunque el varón también puede acceder a tales beneficios. En todo caso, se toma en cuenta la intensidad de sus servicios prestados:

> Los animales sí son repartidos entre las mujeres, llamas y ovejas, pero depende de quién posea este tipo de animales. Aquí pocas familias tienen ganado, la mayoría cuida ganado de otras gentes y cuando no tiene ganado, se van a otros lados como Cochabamba. Sólo cuando la familia tiene animales, los padres reparten, pero en asuntos de tierra la mujer no participa, solamente tiene derecho el varón... Por ley o costumbre antigua, el varón siempre tiene derecho sobre la tierra, se dice así... Dicen que la hija mujer siempre se va a la casa de otra persona... ahora dicen que sus derechos de la mujer están desamparados (Don Víctor Aro, Qala Qala, junio 17, 1998).

Según don Carlos Chirivito: *uraqix waqt'ixa q'apharxama jairarxama*, "la tierra se gana de acuerdo al que sea trabajador o flojo", una norma tácita por la que se conducen la mayor parte de los actos de traspaso de los derechos de usufructo de la tierra.

Para la ceremonia de traspaso de tierras por herencia, con determinado tiempo de anticipación los padres convocan a la nueva pareja, normalmente cuando han tenido su primer hijo, a la celebración de la ceremonia del *uraq waxt'a* o *uñta*, que en términos jurídicos alude a mostrar y asignar el derecho de posesión de la tierra. Se realiza en los *uyus* de las *mantas* de

originarios están obligados a dar en aparcería, a los *kantus*, parte de sus tierras" (Don Ángel Collo, Qala Qala, junio 18, 1998).

Actualmente, los *kantu runas* del *ayllu* Laymi-Puraka están exentos de algunas obligaciones y deberes; sus aspiraciones también se limitan al ejercicio de los cargos de alcalde comunal y *jilanqu*, aunque existen excepciones de *kantus* que han llegado a ser segunda mayor, en función de su capacidad de liderazgo y sobresaliente comportamiento ético-moral o *jach'a chuymani jaqi*.

Según la lógica del *ayllu*, el hecho de que los antepasados se hayan esforzado por la obtención de tierras, no significa que hoy la persona las tenga como patrimonio consolidado. Al contrario, debe seguir luchando por su mantenimiento, pues se trata del "nunca tengo y de la lucha constante por alcanzar lo que ya tengo". Sobre la casta de los originarios pesan las obligaciones más duras del *ayllu*, ya que les competen obligaciones políticas y económicas, y deben intentar acrecentar su prestigio heredado en lo posible, conservando su imagen de persona ética, moralmente solvente, y líder de la comunidad. En tal sentido, sobre ellos recae la responsabilidad de resolver problemas inter*ayllus* y con el Estado. Deben constituirse en el faro que guía al *ayllu* hacia el futuro, como cualitativos depositarios de la memoria histórica.

1.2.3. Sucesión de tierras

Para el *ayllu* Laymi-Puraka, en la sucesión de tierras todavía subsiste como norma el favorecimiento a los herederos varones, pero algunas familias empiezan a propugnar la participación de la mujer debido a que en los últimos tiempos se nota un elevado índice de migración del varón, por largas temporadas, principalmente a la región del Chapare, quedando las mujeres como responsables de sus tareas y fundamentales obligaciones con el *ayllu*. Como ejemplo elocuente de esta situación, basta referirnos a la incursión de la mujer en el trabajo agrícola con la yunta, una costumbre no habitual en el pasado. Consecuentemente, al tener mayor incidencia en los demás ámbitos de la vida productiva y social, es natural el surgimiento de voces reivindicativas en favor de la mujer desde el seno del *ayllu*, no tanto por los ecos de la ley estatal, sino, más bien, en correspondencia al principio de que "quien presta más servicios a la familia, tiene más derechos sobre la tierra". De este modo, parece que dicha norma irá cambiando como sugieren los siguientes testimonios: *Ma utan jan yuqall wawa utjix tullqakirakiw mantxi... ukan niyasa imill wawax katxiy pero janiy khitis kamski-*

Carlos Chirivito: *papilaru ukanaxa uchañax, papilax janiw jiwkiti,* "todo hay que poner en el papel, porque el papel no muere".

Para los padres es un momento culminante y de mucho regocijo y satisfacción, pues acaban de cumplir una de sus obligaciones más importantes con el *ayllu*: "ahora podemos morir tranquilos, mis hijos ya tienen todo", dicen ellos, y en agradecimiento a tal beneficio, la pareja invita a *ch'allar* las tierras: *Uka uraqi qatuqirixa qunqurtanixa tatalaru, mamalaru, autoriranakaru, jupanakaxa sanix suma aski urakipana, wali jallallapxi,* "Los que han recibido las tierras, de rodillas agradecen a su padre, madre y a las autoridades, y ellos dicen, que sea en buena hora" (Don Carlos Chirivito, Qala Qala, mayo 19, 1998).

Para aquellos casos en que la hija hereda la tierra, se sigue el mismo proceso, con la diferencia de que sólo tiene derecho a la cuarta parte de las posibilidades que se le otorga al varón, porque "la hija es llevada por la otra gente, dicen muchas personas", *phuchax jaqin jaqipa apata sapxiwa, yaq'ipaxa.*

De no existir hijos varones, serán los *tullqas* o yernos quienes se sometan al mismo proceso para lograr la herencia. Todo ello significa que los derechos se ganan con la ética de la demostración de las virtudes y potencial de trabajo. Cabe resaltar que, en el proceso histórico, las categorías sociales se estructuraron justamente bajo este principio: el trabajo como fuente de derechos.

En conclusión, podemos inferir que subsiste la preferencia por la herencia patrilineal, sobre todo en los derechos de la tierra; por ello, las autoridades varones resuelven conflictos de tierras y las mujeres se inhiben de participar. Cuando tuvimos la oportunidad de conversar con la esposa del segunda mayor del *ayllu* Puraka, ella manifestaba de manera sugerente: *juchanaka t'aqañaxa chachan kuyntapaya,* "la resolución de los conflictos es una tarea exclusiva de los varones". En esta afirmación subyace ese principio de patriarcalismo colonial que impuso como norma la supremacía del varón, pero en el *ayllu* la tierra y los bienes no se considera propiedad exclusiva, sino de uso compartido, ya que también los derechos de la mujer a la herencia de animales se definen por la actividad de pastoreo.

2. Pasado y presente del poder

su propiedad, y por lo general coincide con el *qhulli timpu* o temporada de barbecho, aunque la fecha puede determinarse dependiendo de las circunstancias. Además debe coincidir con un día de buen tiempo, en lo posible sábado, pues se asume que es el día de la Pachamama. El que va a recibir la herencia, tiene la responsabilidad de disponer de dos yuntas y una persona ayudante.

Asimismo, se solicita la participación de las autoridades originarias, en lo posible en todas sus jerarquías, en el entendido de que son legítimas autoridades que tienen jurisdicción sobre la tierra. Por eso se dice que "son legítimas autoridades de la tierra o Pachamama", *ukanakaxa Pachamamat awturirarachixaya*. Por disposición de las autoridades, tanto el padre como el hijo heredero tienen que concurrir con su propio testigo, imprescindiblemente, "para que algún día no se puedan desdecir de lo obrado", *jani kutisiñapataki*.

Por lo trascendental de este acontecimiento, los padres llevan a sus hijos directamente a las *mantas* y les muestran la total dimensión y mojones de su propiedad. Previa *ch'alla* y *akulliku*, en un ceremonioso acto protocolar, les autorizan libre acceso durante medio, uno o dos jornales de trabajo, dependiendo de la dimensión de las tierras que se disponga para heredar, en total concordancia a la categoría social a la que se pertenece. Así, los hijos de los originarios, o *jach'a tasa*, heredarán más tierras que los de los agregados o *jisk'a tasa*; los *kantu runas* solamente heredarán animales y compartirán sus *sayañas* (el lugar donde está la casa familiar). De ello, podemos deducir que la herencia no sólo es el acto de heredar determinados bienes materiales, sino también es la transmisión de la memoria histórica a través de las generaciones precedentes. En este caso, el nombrar los mojones es un acto de memoria jurídica. A través de otros bienes como los textiles, se realiza la transmisión de valores morales y éticos, como contraparte del poder femenino. Según Arnold y Yapita, "los hombres y las mujeres poseen diferentes clases de poder, derivados de fuentes distintas y con distintos medios de acceso y comunicación"(1998: 80).

Ahí se tiene que demostrar las virtudes para con el trabajo, o sea que los *q'apha jaqi* habrán de ganar más tierras que los *jaira jaqi*, ya que la extensión de tierra que logren arar, en el tiempo que se les conceda, habrá de serles legitimada como su propiedad mediante los testigos o documento escrito. En éste se detalla la cantidad de tierra obtenida y los nombres de los *uyus*, refrendados con las firmas de todos los interventores, es decir, las autoridades, los testigos, los padres y sus hijos. El documento representa una garantía vitalicia de los derechos sobre la tierra. En palabras de don

López, Qala Qala, junio 18, 1998).

Por orden de turnos, dentro su jurisdicción, cada *ayllu* estaba obligado a disponer postilloneros o *chaskirus*, que además de cumplir las funciones oficiales, eran tratados como sirvientes personales del subprefecto de turno, responsable de los postillones:

> Laymi transportaba documentos en su territorio, después Jukumani, luego Pocoata, después Macha, de límite al límite sucesivamente hasta Potosí (Don Alejandro Cuellar, Qala Qala, junio 17, 1998).
>
> Andaban y llevaban documentos, bajo orden, ante el subprefecto de Uncía, también viajaban con los documentos hasta Potosí; el postillón, es una persona que estaba al servicio permanente de las autoridades y transportaba documentos que tenía que dejar en diferentes lugares, de tambo en tambo, así dicen que era esta costumbre (Don Ángel Collo, Qala Qala, mayo 28, 1998).

El servicio de postillonaje estuvo vigente hasta la década de los sesenta, por lo que está muy fresco en el recuerdo, adhiriéndose en la actualidad al servicio de alferado como pasantes de fiestas.

Otro servicio colonial que perduró hasta la república, fue la mayordomía a la iglesia, que consistía en servir gratuitamente al *tata* cura, padre o clero de Chayanta. El cargo era asumido en pareja, mientras el varón cuidaba la iglesia, la mujer hilaba *caytos* de lana de oveja para tejer frazadas y otros, y pastaba las ovejas de la iglesia, que eran bastante numerosas por las distintas donaciones recibidas, como las que debían tributar los novios en compensación a su preparación para celebrar el rito matrimonial, costumbre conocida como *paxsi pusitasiña*, "depositarse los novios por un mes de tiempo" con el argumento de formación y capacitación en la ideología religiosa. Esta modalidad encubría la calidad de "sirvientes del cura", y muchas veces hasta se convertía en el uso y abuso sexual de la mujer, o derecho de pernada (Don Carmelo Tococari, Qala Qala, junio 18, 1998). Con justa razón, este periodo ha sido identificado como parte del tiempo de esclavitud:

> El Mayordomo ejercía por terreno. Cada *ayllu* y todos los *ayllus*

---

[7] Categoría social de *q´ara* que vivían en los pueblos.

2.1. El despotismo de los vecinos-mozos[7] de Chayanta y su decadencia

Antes de la creación del cantón Qala Qala, el poder de las autoridades criollo-mestizas estaba centralizado en la marka Chayanta; el corregidor era la autoridad con jurisdicción sobre vecinos y —de facto— sobre los *ayllus*. Por esta característica tuvo el rol de mediador entre el Estado y el mundo indígena. A su jurisdicción se encontraban subordinadas tanto la elite política, como la población de los nueve *ayllus* del norte de Potosí.

Al igual que en el resto del mundo andino, las autoridades, como norma de vida estaban acostumbrados a prácticas despóticas frente a la población indígena, pues además de exigirles el cumplimiento de servicios forzados y gratuitos, alternativamente conocidos como *mit'anaje* o *mit'a,* se dedicaban a actos vandálicos, como el robo, la estafa o el atraco a los comunarios que cruzaban por Chayanta, un paso necesario en sus viajes para llegar a las tierras de *likina.* En previsión a tales abusos, los trajinantes tenían que pasar por el lugar durante la noche, sorteando posibles encuentros con la casta despótica. Memoria de ello aún vive en el recuerdo de los laymi-puraka:

> ...cuando nosotros estábamos yendo a nuestro *likina,* de Chayanta salían los mozos en caballos y a veces fracturaban las patas de nuestros animales a propósito, no sabiendo qué hacer como estamos en viaje también, nosotros mismos les rogábamos nos compraran el animal accidentado a un precio demasiado barato y nos quitaban papa, chuño, llamas y ovejas, ellos se lo llevaban nuestros animales a su antojo y nos pagaban el precio que querían (Don Alejandro Cuéllar, Qala Qala, junio 18, 1998).

Parte del conjunto de servicios obligatorios a que estuvieron sometidos los indios, era la función de *chaski* —correísta— o posta y postillón, una institución especializada en llevar mensajes y encomiendas. El cumplimiento de esta prestación, junto a servicios al corregidor, la iglesia y otros, les otorgaba la posibilidad de mantener y poseer mayor cantidad de tierras, tanto en el valle como en la puna. Según la memoria oral, la cuantía de estas adquisiciones dio lugar a la categorización social de originarios, agregados y *kantu runas:* "Los que han prestado servicios de postillonaje son los que tienen actualmente las tierras en puna y valle (Don Tomás

prehispánica y colonial, y aún se mantienen vigentes, pese a las transformaciones y arremetidas sufridas a lo largo del tiempo. A este respecto, son claras referencias los trabajos de Espinoza Soriano (1969), Godoy (1983), y Platt, que habla de curacas, segundas, *jilanqus* y alcaldes como cabezas de *ayllus* de la jurisdicción, y la vigencia del curaca todavía por el año 1831 (1982:43). También Rivera y el equipo THOA refieren a "los señores Quysara y Muruqa, principales *jatunkuraka* de las naciones... los kurakas y mallkus de Charka y Karakara" (1992: 29-40). Hoy, la figura del curaca ha desaparecido, quedando como cabeza y máxima autoridad en ambos *ayllus* los segunda mayor, seguidos de los alcaldes de campo, los *jilanqus* y los *qhawasiris*, estos dos últimos con un crecimiento vegetativo debido a la formación de nuevos cabildos y con jurisdicción real sólo en las tierras de puna, ya que en los valles simplemente reciben un reconocimiento simbólico, e individualmente participan como miembros del sindicato. Este fenómeno de perdida de jurisdicción se dio en la década de los sesenta con la intervención del diputado emenerrista de la provincia Charcas, Pedro Barreto, quien en la acción civilizadora y de modernización de las estructuras del *ayllu*, impuso el sindicalismo en su figura de milicias armadas, rompiendo definitivamente los lazos de continuidad jurisdiccional de las autoridades de puna sobre el valle.

2.3. Camino o *thakhi* de las almas en la democracia del *ayllu*

Si la democracia occidental está sustentada en el acto despersonalizado del voto ciudadano, la democracia indígena lo está en el consenso, formalizado por la hoja de coca y la *t'inka*, como iniciadores o *nayra punta*, "el que inicia o con el que se habla primero". A través de las hojas de coca y la *ch'alla*, son llamadas las almas de los antepasados y deidades, que también son parte de la comunidad y tienen "derecho a voto". La ceremonia se inicia con la *phawa*[9], invocando a las *cumbreras* mayores del *ayllu*, *mallku* y *t´alla*, pasando por las intermedias o del cabildo, hasta llegar a las menores o de los ranchos y de la familia. En esta remembranza, indistintamente, se asumen como propios los santos regionales del panteón de la religión católica.

El pasado es la antorcha que guía el presente e ilumina el futuro. En esta

[8] Variante de la palabra "ánimo". En aymara puede significar alma, pero se entiende más como *qamasa* o coraje. Bertonio reporta las siguientes variantes: "Camafa, chupi; honza. Camafasin: honrado. Camafa haque. Escogido para pedir. Chupi camafa, honra, estima. Chupini; camafani: honrado, hombre de eftima y hora" ([1612]1984: 35, 93).

servían durante semanas, en la marka Chayanta. Mi mamá había pasteado ovejas y mi papá había resguardado la Iglesia durante semanas, si las ovejas morían o se extraviaban la cuidadora respondía. Para la estadía, cada uno tenía que llevarse leña y su alimento, el cura no cubría ni los gastos de alimentación, era incapaz de socorrerse con alimentos, ha sido como tiempo de esclavo ese periodo (Don Carlos Chirivito, Qala Qala, junio 18, 1998).

De modo exclusivo, el *ayllu* utilizaba el servicio a la iglesia como un mecanismo de sanción para aquellas personas con problemas ético-morales mayores, que hubieran cometido "pecado", sobre todo para las mujeres adúlteras y abortistas reincidentes, quienes debían servir por tiempo indefinido, hasta que alguien quisiese casarse con ellas, generalmente los solterones y viudos, en cuyo caso las compraban y las hacían sus esposas (Don Carlos Chirivito, Qala Qala, junio 18, 1998).

Las manifestaciones de tipo religioso han sido redefinidas en función directa del *ayllu*, podemos decir que hasta el 52, con la presencia física de los agentes oficiales de la iglesia o curas, ciertas prácticas indígenas no podían ser expresadas con libertad, como sucede en el presente; así, por ejemplo, en la principal fiesta del 21 de septiembre no sólo se festeja a los santos católicos, sino también a los *animasa*[8], *jaq'i pasa*, *allchhi* y a los *tullqa*; concretamente, se rinde memoria a los *t'uxlu*, para que el espíritu de la buena justicia encarne en las nuevas autoridades.

Por lo analizado, la remembranza oral y cantada de las históricas prestaciones de servicios (Arnold y Yapita 1998: 437-468) se puede asumir como memoria jurídica legitimadora de derechos sobre la tierra.

2.2. Identidad histórica de las autoridades

Las autoridades originarias encuentran sus raíces en la historia

---

[9] La *phawa* es el acto que preludia todo *akulliku*. Consiste en esparcir una pequeña cantidad de coca en el suelo para su lectura correspondiente. Si se está en grupo, y de manera individual, sólo implica mirar las hojas del primer manojo que se saque de la bolsa; en ambos casos, el segundo manojo ya es para el *akulliku*, previo ritual de la señal de la cruz con las hojas a la altura de los labios, o indistintamente, musitar frases como la siguiente: *tata qullana aski uruq apayanipxitata*, "poderoso señor te pedimos que nos repares un buen día". Este protocolo social sacralizado, representa una solicitud de aprobación y guía de las almas o deidades, para allanar el asunto en cuestión con sabiduría y prudencia.

sea posesionado. La persona elegida necesariamente tiene que ser casado, si fuera soltero, nadie podría obedecerle, por no tener la experiencia necesaria. Primero siempre se consulta a la coca (Don Tiburcio Guaray, Qala Qala, mayo 28, 1998).

A través de la consulta de las hojas de coca, sólo se escoge a uno de los tres finalista; así, son los dedos de los "dioses" los que definen la elección señalando al correcto, y tácitamente, se asume *diyusaña marani* [10] (Don Víctor Aro, Qala Qala, junio 18, 1998). Este mismo procedimiento es válido para la elección de los alcaldes comunales, *jilanqus*, *qhawasiris* y demás autoridades políticas, pero no con su estricta rigurosidad, ya que más bien prima el criterio del *thakhi*. Si bien no son explícitamente sometidos al escrutinio de las deidades, es su pertenencia a la misma cultura la que compromete su participación en el mundo ceremonial del derecho.

2.4. Las fiestas: cambio o *pachakuti* de las autoridades

Estudios especializados de la región del norte de Potosí, realizados por Platt (1982;1987a; 1990), Harris (1978) y Godoy (1983), confirman que las fiestas fueron utilizadas para la efectivización de obligaciones tributarias[11], puesto que en estas oportunidades se concentra toda la población, inclusive de las tierras de *likina*. Es en este contexto que naturalmente se producirá la renovación del poder político del *ayllu*, conceptuado como *ilija*; en Laymi se efectúa el Domingo de Carnaval y en Puraka en San Miguel, el 29 de Septiembre de cada año. Este desfase obedece a la coordinación de las acciones de gobierno: *yatiñapaw maynit maynikama*, "se enseñan unos a otros y así aprenden" (Don Alejandro Cuéllar, *ayllu* Puraka, Qala Qala, junio 17, 1998).

En los primeros días de la fiesta de carnaval, son posesionadas las nuevas autoridades de *ayllu* Laymi por el subprefecto, después, el día domingo de tentación, los *jilanqus* y el alcalde comunal conducen al segunda mayor al *Para Turu*, que es un lugar sagrado donde se halla sedimentada la memoria jurídico-política del *ayllu*. Allí le ponen el *k´intu*[12] o especie de guirnalda de frutas, en un acto de posesión sagrada ante las deidades y para que se vaya emparejando con el segunda mayor puraka. El nombre de

---

10 Quiere decir: "es el año de los dioses". Significa que la persona escogida será el correcto padre del *ayllu* durante su gestión y, a través suyo, también gobernarán todas las almas y deidades.

dinámica, los artificios de la ley del mundo ceremonial del derecho, manifestados en la hoja de coca y la *t'inka,* inevitablemente retrotraen la memoria jurídica y se constituyen en fundamentos de la democracia del *ayllu*, pues para la nominación de las autoridades concurren tanto elementos sobrenaturales, como determinados requisitos sociales, entre los que cuentan la visión amplia de las cosas, el carácter tolerante, ser de corazón grande y de palabras claras, ser imaginativo y creativo a la hora de la resolución de conflictos. Las más valoradas cualidades son la humildad, el respeto y la solidaridad; todas estas facultades en una persona sólo pueden ser avaladas por la voz de las *cumbreras*, ya que ellas conocen de antemano el corazón y la predisposición de las personas.

En este contexto, para la elección del segunda mayor, que es la máxima autoridad del *ayllu*, cada cabildo realiza una preselección de candidatos en la cotidianidad, a través de comentarios u opiniones, tomando en cuenta las variables del *thakhi* o turno de los sectores y la solvencia moral, sin importar la categoría social. De entre los posibles candidatos, en el parlamento comunal o cabildo se elige a tres personas. Elegir un segunda mayor no es cualquier cosa, sería el equivalente a un presidente de la república: es el que tiene en sus manos la suerte del *ayllu*. El siguiente testimonio nos habla al respecto:

> A las autoridades se las nombra en las asambleas comunales, para el caso de los segundas, antes se tiene que haber nominado en los cabildos, allí se empieza a seleccionar a los candidatos, una vez que se ha determinado a la persona, se tiene que realizar las visitar en sus domicilios rogándoles, para que ocupe el cargo, posteriormente esas nominaciones se somete a la asamblea, para de esta manera

---

[11] Un informe de 1838, emitido por el gobernador Díez Canseco, refleja la visión simplista de las fiestas: un evento social para reunir a todos los contribuyentes que están dispersos por el territorio y así poderles exigir el cobro de impuestos. Este informe es muy ilustrativo: "En cada aillo por su Recaudador Segunda, Alcaldes e Ylancos Cobradores..." ya que sin "el obsequio de la chicha, comida i coca que se les provee or el Recaudador i Principales del Aillo, no hay poder humano que les arranque un solo medio de contribución..." (AHP PD 286 No. 42; AHP PD 809 No. 62, citado en Platt 1990: 272-273).

[12] La colocación de los *k'intus* en la posesión de los gobernadores del *ayllu*, se podría entender como la colocación de la *maskaypacha* o corona en el periodo incaico, que también tuvo su uso en la colonia (Gisbert 1980). En el pasado fue también el espacio de donde se despachaba ceremonialmente a los *mit'ayos.*

(Don Carlos Chirivito, Qala Qala, junio 18, 1998).

Esta fiesta de profunda historicidad teatralizada recién finaliza al día siguiente, cuando se realiza con una llama y un cordero el acto ritual de la *wilancha* en honor a las *cumbreras,* siendo su carne convertida en la *kanka* o merienda ritual comunaria.

La fiesta de San Antonio (21 al 29 de septiembre), popularmente conocido como San Wintuku, un santo negro protector de los *runas,* gente, o comunarios de ambos *ayllus,* justiciero y proveedor de riquezas. En su honor, los *jilanqus* de Laymi-Puraka nombran un preste para que se encargue de solventar el programa festivo, en el que sobresale el *t'inku.*

Bertonio ([1612]1984: 350) define al *t'inku,* mediante el término *tincutha,* que tiene dos acepciones, una primera es: "Encontrarfe los exercitos, o bandos contrarios en la guerra, o en los juegos venir a la batalla, comensar la pelea y cofas femejantes", refiriéndose a la guerra de contrarios conceptualizada como *ch'axwa,* que surge de la mutua atracción y repulsión de dos contrarios irreductibles que se enfrentan en las "fronteras interétnicas, sobre los mismos terrenos que constituyen el motivo del conflicto"; y la segunda: "Cchama pura tincufiquihua: Iguales fon en fuersas, tan fuerte es el uno como el otro", con la que señala el carácter eminentemente lúdico del *t'inku,* que se desarrolla sobre todo al interior de las fronteras étnicas y posee su máxima expresión a nivel de las dos mitades de un determinado *ayllu,* indicando la noción de "equivalencias emparejadas" o "signo de la justicia simétrica" (Izko 1992: 48, 49; Platt 1987a: 83, 84, 91). Son intercambios ritualizados de violencia balanceada, que aún se celebran en las calles y plazas de las markas durante las fiestas de los santos locales (Platt 1990: 288).

El *t'inku* más renombrado del norte de Potosí es el que se realiza el 3 de mayo en Chayanta y Macha, durante la fiesta de La Cruz. Como ya se expuso, la formación de los bandos está directamente relacionada con las parcialidades de *alaxsaya/patasaya y manqhasaya.* Participan con sus respectivos *jula jula,* música especial entonada con instrumentos de viento, a modo de bandas de guerra, comandados por el mejor y más antiguo, quien se ha ido forjando a través de años de intervención en estos eventos. Los participantes llevan puesta una montera en la cabeza, casco protector hecho de las partes más duras del cuero de vaca. En las manos llevan un *ñuqu,* especie de manopla fabricada de tiras de cuero, aunque en la actua-

este lugar literalmente significa la yunta que simboliza la unidad de los dos *ayllus*, y también se halla expresado en un *qhiru* o vaso ritual que consiste en un cuenco de madera con dos toros tallados en el fondo, utilizado por las autoridades principales en las fiestas importantes como el carnaval.

Por su parte, los *jilanqus* de ambos *ayllus* son los directos encargados de llevar el programa festivo de la *anata*, donde las parejas de matrimonios, simbolizando una especie de guerra, acostumbran hondearse con *musq´a muruq'u* o duraznos traídos exclusivamente para este evento, también denominado *waraq´aña*. Las autoridades salientes se caracterizan por llevar un *k'intu*, que es lo que hemos conocido como *pillu* en la marka Yaku.

La fiesta tiene su continuación el miércoles de ceniza, día en el que el *jilanqu* realiza el tradicional *muyu*, visitando casa por casa a todos los comunarios, repartiendo coca y *t'inka* e invitándoles a la fiesta que ofrecerá en su domicilio un día después, para cuyo evento debe nombrar dos *tullqas* como servicios, uno para la atención de la chicha y otro para la *t'inka*.

El día de la fiesta, con vestimenta de gala y toda su simbología de autoridad, en especial su inseparable "espíritu" (chicote), el *jilanqu* recibe a todos los comunarios que llegan a su casa. Primero a los *tullqa*, generalmente familiares, pues ellos deben asistir muy temprano junto a sus esposas, disfrazados el varón de mujer y la mujer de varón; y una vez que todos están reunidos, comienzan a *ch'allar* al *para turu*, a las *cumbreras* y *t'allas* y *phawan* la coca en total ambiente de ceremonia festiva. Esta es la representación teatralizada de su constitución histórica, pues en la profunda memoria, los puraka eran los soldados profesionales del Inka que, a la desaparición del imperio, aún mantuvieron firme la cultura guerrera. Fueron asimilados por el *ayllu* Laymi cuando éste tenía problemas de frontera con otros *ayllus*; en este contexto podemos entender mejor la figura del *tullqa*, como un miembro postizo que se introduce en la familia, como lo expresa la propia geografía del *ayllu*, de particular parecido a la piel del "titi". Asimismo, el hecho de nombrar dos *tullqas* simboliza la inserción del yerno en Laymi para formar la familia completa, y el disfraz al que obliga la tradición está relacionado con esta simbiosis metafórica de la mimetización de dos sociedades diferentes que viven encajadas una en la otra. Por su parte, la espera que realiza el *jilanqu* respecto del *tullqa* rememora aquella otra que se produjo en la historia del *ayllu* cuando los laymi esperaban con ansiedad la llegada del aliado puraka, pero en el momento que comienza la fiesta ese guerrero se va a convertir en garzón

ayllu Laymi.

Antiguamente, el segunda mayor sólo era elegido por turno rotatorio de entre los cabildos más importantes, es decir, de Chuquichambi, Manqhuta o Ansaliri. En la práctica actual, es elegido de entre los habitantes de la marka Qala Qala, que es donde se halla sintetizada la residencia de las familias de la mayoría de los cabildos de ambos *ayllus*, y los *jilanqus* son elegidos en sus respectivos cabildos (Don Ángel Collo, *jilanqu* del cabildo Manqhuta del *ayllu* Puraka, junio 18, 1989).

La fiesta de *Mama* Candelaria (2 de febrero) sirve de contexto para que los *jilanqus* inviten a los segunda mayor a presidir la *wilancha* y a *ch´allar*, tanto a los santos más importantes —Santo Flores, Tata Soberano, Mama Candelaria, Mama Concepción— como al conjunto de principales *cumbreras* del *ayllu*. Este acto, se conoce con el nombre de *lista ch'alla* y tiene el propósito de comprometer a todas las deidades al *granizo jarqa*, o sea, su protección contra el granizo u otros desastres naturales, con la participación y la vigilancia de la población en general.

El lunes de Pascua, los *jilanqus*, junto a los futuros prestes de esta fiesta, convocan a una reunión en la casa del segunda mayor, con motivo de congratular por su prestación de servicios al pasante anterior y de comprometer al nuevo, con la entrega de *k´intus*, en un ambiente de *ch´alla* y *phawa*, sin olvidar a las *cumbreras* y *t´allas*. También se puede asumir que esta es la fiesta del alcalde comunal, pues al cabo de la fiesta las demás autoridades le entregan una botella de *t'inka*, acto conocido como *umapiku*, para continuar la celebración al día siguiente, cuando vuelven a reunirse en el mismo lugar. Pasada una semana, el día domingo, ya como conclusión de la fiesta de Pascua Utawa los *jilanqus* nombran al mayordomo de la iglesia de Qala Qala y a los futuros prestes de otros santos.

A modo de redondeo, podemos considerar que las fiestas cumplen un rol fundamental en la vida del *ayllu*. Verla como el simple festejo de un santo y el culto a la borrachera, revela una miopía respecto a lo que en realidad simbolizan. La fiesta tiene una dimensión multivocal con arreglo a normas prescritas, donde se expresan o explican las concepciones y prescripciones de modos sociales, políticos, económicos y religiosos. Es, por definición, acción social e intertextualidad representada de distintas formas, que pone en escena una relación de hechos desarrollados independiente pero relacionadamente a la vez. En este sentido, las fiestas se constituyen en espacios formalizadores de los mandos gubernativos, donde

lidad está siendo reemplazada por guantes que se usan para trabajos de albañilería. También van cubiertos por una pechera protectora de cuero, rememorando su antigua tradición, ataviados como guerreros del Inka.

El *t'inku* es una pelea concertada y reglamentada, necesariamente se realiza entre equivalentes, entre *mit'anis* o contemporáneos en fuerza, edad y género. En este sentido, no es extraño el *t'inku* de mujeres e incluso de niños. A las autoridades anfitrionas encabezadas por el corregidor, en su condición de dueños de casa les corresponde dirigir el encuentro desempeñando el papel de jueces o "agentes" con atribuciones de aplicar chicotazos en casos de infracción —como puede ser el patear o golpear al adversario cuando se encuentre tendido en el suelo—, para evitar posibles excesos. En caso de que se produzca una muerte, nadie reclama, considerándose buen augurio para el año entrante y honor para el bando que la ha provocado.

Para la cultura laymi-puraka participar en el *t'inku* es acumular capital social, es motivo de elogios: *chacha* (hombre venerable), "gallo". Se tiene como meta ser comandante en las futuras peleas. En cambio, las personas que no participan son severamente criticadas: "¿acaso tú sabes entrar al *t'inku*?, ¡no eres hombre!, serás hombre sólo para tu mujer". En este sentido, el *t'inku* es el constructor de la identidad social de hombres y mujeres, que dramatizan aquella tradición guerrera.

Al igual que en todas las markas donde se lleva a cabo, en la fiesta de San Wintuku, antes de iniciar el encuentro del *t'inku*, los *ayllus* participantes ingresan a la plaza principal de Qala Qala bailando y hondeando banderas blancas al compás de la música para formar dos bandos. Por su multivocalidad, este acto puede leerse como una rememoración de las antiguas estructuras de markas y confederaciones de la región.

A través de los *jilanqus* se asegura la continuidad de estos espacios festivos, ya que son la autoridad pertinente para nombrar a las cabezas, futuros festeros, prestes o *santu churanta*, tanto de San Wintuku como de otros santos (San Benito, Santo Flores, Concepción, Mama Candelaria y Santa Ana). De no cumplir esta obligación, serán ellos quienes carguen con toda la responsabilidad.

En la octava de la fiesta de San Wintuku, el 29 de septiembre, se produce el cambio de autoridades del *ayllu* Puraka en su estructura total, siguiendo el mismo proceso ritual-festivo que en la fiesta de carnaval del

> La *ch´uspa* siempre se maneja porque en ella se lleva la coca que sirve para apaciguar al enemigo y contrarrestar las maldiciones o embrujamientos. De la *ch´uspa* siempre se tiene que acullicar. No somos libres de posibles desgracias y ella nos defiende. Es costumbre de llevarla colgada al cuello llena de coca y nos sirve para preludiar el buen arreglo de los conflictos. En ella encontramos fuerza. Sirve también para pactar trabajos cooperativos (Don Alejandro Cuellar, junio 17, 1998).

Para solicitar el permiso y la participación de las *cumbreras*, la *lejía*, el cigarro, la coca y el alcohol o *ñuñu* son elementos rituales que formalizan y oficializan los actos jurídicos. La coca es el lance de la primera palabra para cualquier ocasión: traspasos de autoridad, averiguar o pedir un favor, apadrinamientos, entre otros:

> Siempre se debe iniciar con la coca, después le sigue el alcohol. La coca es la primera palabra, es la que inicia la conversación, sobre todo para solucionar los conflictos se tiene que repartir coca, acompañado con su alcohol, la coca no camina sola, siempre está acompañada, se debe servir en conjunto tanto a los varones como a las mujeres (Reunión de Autoridades Laymi-Puraka, Qala Qala, junio 18, 1998).

Como parte importante de su indumentaria y símbolo más representativo de autoridad y poder, portan un chicote juramentado[13], colocado en banda sobre el poncho para eventos oficiales y oculto en la cintura en la cotidianidad. Tiene un explícito uso en la administración de justicia, pero no en caso de los niños:

> El chicote juramentado no puede ser usado con los niños. Cuando se les aplica este chicote los niños crecen con conductas desviadas, esto siempre nos lo han dicho los abuelos. Para la comunidad se usa ese chicote juramentado y con ellos se gobierna, pero no sirve para los niños (Don Carlos Chirivito, junio 17, 1998).

Don Simón Torrejón, cuenta que cuando él estaba en funciones de autoridad, en el cabildo Ch'illkhapalqa aplicó tres azotes a un evangelista, por disposición de la asamblea comunal, como sanción a sus permanentes desacatos e inasistencia a las convocatorias a reuniones de autoridades y trabajos comunales. La dimensión y el tamaño del chicote están relacionados a la autoridad que lo porta y la gravedad del asunto. Cuanto mayor es la jerarquía,

se resume la democracia del mundo social y la memoria jurídica de los ancestros; y en evento o espacio del mundo ceremonial del derecho en el que, invariablemente, las *cumbreras* están obligadas a tributar beneficios y favores en reciprocidad a las *wilanchas* y demás ceremonias. De ahí el poder sagrado de las autoridades. Paradójicamente, son espacios de origen y resolución de conflictos.

2.5. Simbología de autoridad

Los símbolos de poder de las autoridades laymi-puraka tienen parecidas connotaciones al caso de Yaku, pues también son signos identificadores y confieren inmunidad y potestad jurídica. En tal virtud, sólo nos ocuparemos de describir algunas particularidades propias de la región.

Se comparte la creencia de que el poncho infunde *qamasa* o fuerza de carácter de mando, para propios y extraños. Es la prenda distintiva del ajuar que viste el conjunto de las autoridades masculinas. Su tamaño es menor al que se usa en el altiplano paceño y no es de color uniforme; varía en cada persona y en el tiempo. En el fondo se puede identificar a simple vista dos "pampas" o franjas anchas, cuyo tono es el que determina el color de la prenda, y a los laterales, se encuentran las "saltas", pequeñas franjas de colores variados. Se caracteriza por el predominio de los colores vivos de tonalidades de rojo intenso con franjas azules, anaranjadas y rojo vino; color azul intenso con franjas rojas, verdes y anaranjadas; verde con franjas de múltiples colores; rosado fucsia matizado con franjas de colores azules, rojos y anaranjados.

En la cabeza llevan un *lluch'u*, una especie de gorro con diseños finamente tejidos a mano con lana multicolor, y encima de éste, un sombrero blanco con una cinta negra alrededor. A criterio de las autoridades: *sumbrirumpipiniw risptitux utjixa*, "el sombrero infunde respeto frente a la población". Al cuello, colgando, llevan una *ch'uspa* o bolsa pequeña tejida en telar manual con las particularidades de un *awayu* lleno de figuras, que es utilizada exclusivamente para recibir la coca de manos de otros—en los eventos del *pijchiyu* o *akullt'awi* se constituye en símbolo de paz, para contrarrestar fuerzas malignas y legitimar pactos orales:

---

13 Para los laymi-puraka, el chicote juramentado condensa la antigua figura de la *santa wara*, cuyo uso desapareció antes de 1952, según la memoria de las autoridades en ejercicio (1999).

y el corregidor, junto a sus auxiliares distribuidos en todo el territorio. El corregidor es una instancia articuladora entre los dos *ayllus*, mas no por ello tiene supremacía sobre el resto, ya que está por debajo de los segunda mayor. Los delitos menores o comunes son directamente atendidos por los *jilanqus*; en caso de complicaciones se delega a la jurisdicción del corregidor o a sus auxiliares. De persistir el problema, se apelará a la autoridad de los segunda mayor: únicamente desde esta instancia el caso podrá ser transferido a competencias estatales.

Al igual que el territorio, la estructura de autoridades también está representada por la figura de piel de "titi", siendo que la mayor cantidad de los componentes son de Laymi, forman el cuerpo, y las manchas, debido a su menor proporción, los de Puraka. Tanto las autoridades originarias como políticas se hallan reguladas por la misma ideología en un esquema de movimiento expansivo, de dentro hacia afuera, y centrípeto, de fuera hacia adentro; en el centro, donde se halla la marka, se encuentran las autoridades mayores que actúan en coordinación, como un anillo estructural en el que puede entrar cualquier instancia de nueva aparición (ver Diagrama N° 7). En este esquema, los cargos de mayordomo y agente cantonal y la junta de auxilio escolar son una especie de niveles subsidiarios de las máximas autoridades del *ayllu*, principalmente del corregidor y segunda mayor; aunque formalmente han sido creados y dependen de instituciones eclesiásticas, municipales o educacionales, están siendo ajustados en el *puzzle* de la estructura autóctona.

El día treinta de cada mes es fecha de reunión oficial entre comunarios de los dos *ayllus*, con la estricta participación de todas sus autoridades, tanto originarias como estatales. En caso de ausencia, tienen que pedir permiso al superior jerárquico y nombrar un suplente; su permiso será de treinta días como máximo, exponiéndose a sanción (pago de una silla, una oveja o su equivalente en dinero) si se exceden.

2.6.1. Segunda mayor

El actual segunda mayor es una autoridad que ha sufrido transformaciones a lo largo de la historia, en la medida en que fue parte de una estructura mayor, a cuya cabeza estaba el kuraka, también conocido como cacique. Esto significa que a medida que fueron desapareciendo los niveles superiores de la estructura de autoridades nativas, se fueron reajustando los subsiguientes niveles de autoridad. No obstante, fueron recuperados

mayor será la cantidad e intensidad de chicotazos a aplicar: "Existen varios tamaños de chicote, que varían de acuerdo a la categoría de las autoridades... El chicote del segunda mayor es más grueso y largo, en cambio del *jilanqu* y del alcalde comunal, son de menor tamaño, no son iguales (Don Víctor Aro, *jilanqu*, mayo 19, 1998).

Siendo la expresión más dura de la ley del *ayllu*, inclusive el corregidor y sus auxiliares, que no son autoridades originarias pero forman parte de esta estructura, tienen un chicote colgado en la pared de sus despachos, junto a pequeñas botellas de alcohol y vino.

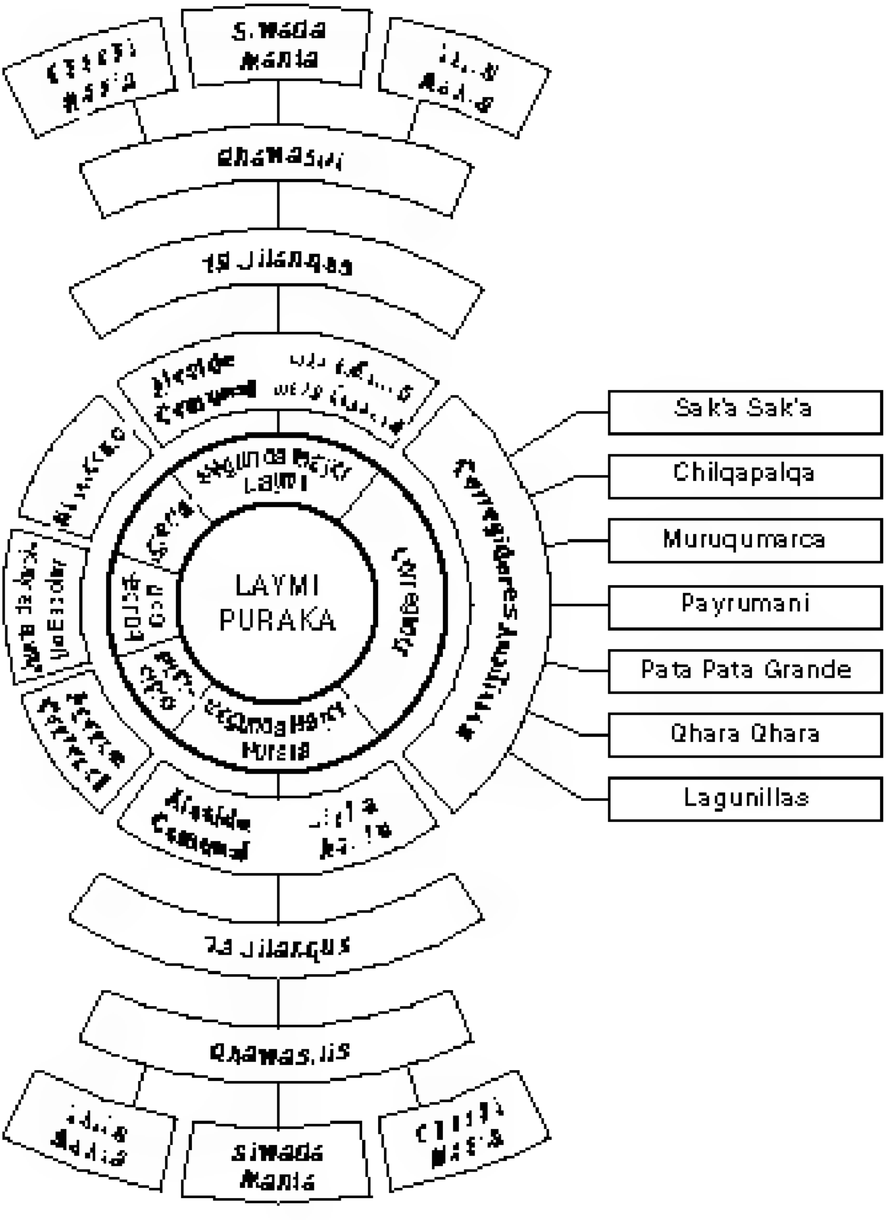
Según la norma, el ejercicio de los cargos de autoridad debe ser asumido en pareja, aunque se comenta que las mujeres o *mama t'allas* no tienen potestad jurídica. Participan de las reuniones oficiales, donde forman un grupo diferenciado usando como distintivo una *llijlla* o *awayu*, preferentemente nuevo, con las mismas características del poncho que usan sus esposos, a modo de manta sujetada al cuello con un *tupu* o gancho. En vez de la *ch'uspa* que portan los hombres, para la coca ellas usan la *quchita-tari*, que llevan en su *q'ipi*, del que no suelen desprenderse en ningún momento.

Siempre queda la idea de que la mujer, en su condición de esposa de la autoridad, sólo tiene limitadas o ninguna competencia político-jurídica real, pero analizando simplemente su capacidad productiva podemos sostener que tiene la misma valoración que el varón. Es el caso de la confección de los textiles, principalmente de los emblemas de poder y honor público, como los ponchos, *awayus* o *taris*, que siendo de exclusivo dominio de la mujer desde tiempos históricos, mediante su ceremoniada labor ella materializa el halo protector omnipotente con el que cuentan, y así se constituye también en una autoridad con competencias en el mundo ético-social. De esta manera, el poncho es el epítome del poder femenino sobre el cuerpo del varón, como cubriendo la Pachamama.

2.6. Estructura organizacional

La marka Qala Qala es el centro político-administrativo donde se instala la asamblea comunal o cabildo como máxima instancia de organización de los laymi-puraka. Se encarga de hacer efectiva la voluntad del *ayllu*, conservando su propia estructura socio-política, como un cuerpo con autonomía individual en un sistema de autoridades originarias y políticas compuesto por segundas mayores, alcaldes comunales, *jilanqus*, *qhawasiris*

Diagrama N° 7
Actual estructura de
organización socio-política Laymi-Puraka



en ciclos de ascenso de la lucha anticolonial, como con el movimiento de caciques apoderados.

Como es sabido, hacia fines del siglo XVIII entra en crisis el sistema colonial y junto a ello la autoridad del cacique, que al ser parte de la bisagra administrativa de la colonia se convierte en el último eslabón de una cadena comercial, abriendo una gran brecha con la sociedad del *ayllu* por supeditarse a los intereses político-económicos del sistema colonial. Esta forma de gobierno se volvió muy rígida, pero aun así fue bien asimilada por el espectro del poder indígena, acostumbrándose a la imposición del poder en pocas manos. Sin embargo, en el momento en que el cacique dejó de servir a los intereses de la marka, que experimentaba nuevas formas de exacción, desprotección, e incluso ataque de parte de esta autoridad en su compromiso político-comercial, inevitablemente sobrevino la crisis (Thomson 1996b).

En esta dinámica, el poder vuelve a la comunidad, y entonces se reinaugura la asamblea comunal, con la idea primigenia de que el poder debe fluir de abajo hacia arriba, y no al revés. Este *pachakuti* o retorno no vino solo; arrastró influencias coloniales que fueron readaptadas al antiguo sistema. Se reinstitucionalizó en la lógica de la *mit'a*, como sugiere Thomson (1996b), y de esa manera la asamblea comunal se constituyó en la base de la redefinición de las representaciones de poder con legitimidad —como fueron los nombramientos de los nuevos caciques a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Esta estrategia, basada en el consenso ceremoniado, se repitió para impedir el arraigue del sindicalismo (Rivera/ THOA 1992: 123-140).

Definitivamente, el origen del cargo de segunda mayor es colonial, pero ha sido recomunalizado al sistema político del *ayllu*, intentando cubrir el vacío de poder originado por la desaparición del antiguo kuraka o cacique. Por ello, se lo considera "padre" del *ayllu*, "guía o *mallku*", con potestades o jurisdicción para gobernar, preservar el territorio, y administrar justicia como máxima autoridad. Siendo Laymi y Puraka dos *ayllus* en un mismo territorio, tienen dos segunda mayor. Cada uno cuenta con un ayudante que es el alcalde comunal.

El periodo de sus funciones es de un año calendario, iniciándose en diferentes fechas con el objeto de no causar una ruptura en el gobierno y de que los antiguos guíen a los nuevos. De este modo, las autoridades de Puraka, que toman posesión del cargo el 29 de septiembre en la fiesta de San Antonio, habrán de actuar como guías de las autoridades del *ayllu* Laymi, que inician su gestión el domingo de Tentación, durante la fiesta

de carnaval, y así sucesivamente. Estas etapas de transición y cambio se conocen como *kawiltu ananaqaña*.

La clase política del *ayllu*, en su estricto sentido, está formada por los "pasados" o notables y los que están en ejercicio de cargos de autoridad, quienes se caracterizan por la paciencia, la humildad y la experiencia moral-social acumulada a lo largo de los años. Es indiferente ser originario, agregado o *kantu runa*:

> El segunda mayor no ejerce el cargo por tierra, pero se nombra para que arregle problemas relacionados con la tierra. Él es la máxima autoridad que entiende sobre estos problemas y también se preocupa de evitar granizos, heladas y de garantizar la lluvia, estas son sus funciones más importantes. Tiene que recorrer todo el *ayllu*, porque ha sido nombrado por esta instancia. Su obligación es convocar a la comunidad a reunirse una vez al mes, vigilar el comportamiento y el respeto de las comunidades hacia las autoridades. Cuando existen problemas de linderos entre purakas y laymis las dos autoridades máximas son las encargadas de arreglar el conflicto. La categoría de los *kantus* está habilitada para este cargo, por norma esta instancia de autoridad se elige en un cabildo o reunión general, sin importar de que sector provengan, ni si es tasero o no (Don Ángel Collo, julio 19, 1998).

Es un cargo *ad honorem* —al igual que el resto de los cargos de poder— pero que otorga mucho prestigio social, tanto para la familia como para el cabildo al que pertenece. Bajo su jurisdicción se encuentran las demás categorías de autoridad y también le corresponde coordinar con las distintas instancias estatales, como el corregimiento y la subprefectura. Oficialmente, es la autoridad legítima para transmitir las necesidades del *ayllu* hacia el mundo institucional externo:

> Es elegido por un año y tiene que recurrir a sus propios medios económicos para su ejercicio. Coordina con las autoridades de Uncía o de La Paz, junto al corregidor y, en lo posible, acompañado por los *jilanqus*, ellos se movilizan con sus propios medios, no reciben dinero de ningún lado, es una antigua costumbre, ellos caminan a costa de sus bolsillos, no tienen ningún tipo de pago monetario. También se llama segunda *mallku* y todos los respetan. Antes su respeto era mucho mayor aunque se sigue conservando esta costumbre (Don Pablo Ayra, Qala Qala, junio 17, 1998).

Al igual que en Yaku, tras el nombramiento y legitimación por el

ayllu, es relegitimado con su posesionamiento a cargo de la instancia estatal del subprefecto de la provincia Bustillos, en el centro urbano de Uncía. Su sede está en la marka Qala Qala, capital del *ayllu* Laymi-Puraka, desde donde ejercerá su acción de gobierno:

> Él es el encargado de los *jilanqus* y alcaldes, los conduce como padre, es el responsable de todo, de las ausencias, cuando uno de ellos viaja, tienen que presentarse a él, organiza reuniones y tiene obligación de atender los problemas de la tierra (Don Narciso Flores, corregidor del *ayllu* Laymi-Puraka, mayo 28, 1998).

Una vez asumido el cargo máximo junto a las demás autoridades, para su buen gobierno es norma cumplir el ritual de la *waxt'acha* a la cumbrera, ofreciendo el sacrificio con la sangre de un cordero. El acto se cumple en día jueves o sábado por la madrugada, con la participación de dos *yatiris* o *tata irpiris,* que son los encargados de la ceremonia, también conocida como un evento para atraer buena suerte, una forma de adelantarse al tiempo y prever los posibles futuros avatares, como diseñando los *thakhis* a transitar para evitarlos. Este día es declarado feriado en la marka; los comunarios suspenden todas sus actividades regulares. Son prohibidas aun las ocupaciones como hilar o tejer. A cambio se dedican a la *ch'alla* con la *t'inka* y a la *phawa* y *akulliku* de la coca, augurando un buen año en todos los sentidos. Las autoridades cumplen visitas ceremoniales a todos los santos, y mediante la *muyuna,* reverencian los lugares sagrados de la marka. Este evento concluye con la *kanka* o merienda ritual comunitaria.

En caso de abandono del cargo, es responsabilidad del cabildo tratar el asunto para su inmediato reemplazo y la correspondiente sanción. De suscitarse la muerte de cualquiera de las autoridades, sus familiares deben asumir de forma automática la responsabilidad hasta la conclusión de la gestión, lo que indica que el desempeño del cargo de autoridad corresponde a la estirpe familiar.

2.6.2. Alcalde comunal

Es la segunda autoridad de cada *ayllu.* Existen versiones relacionadas al carnero de cuatro cuernos, espécimen rarísimo que es asumido como jefe de tropa, llamado "alcalde". En ausencia temporal del segunda mayor, lo reemplaza y en todos los actos oficiales, jurídicos y políticos lo acompaña de manera similar al vicepresidente en la estructura estatal. También se

> Digamos que para elegir *jilanqu* nuestra costumbre es reunir al cabildo. A cada cabildo le corresponde cumplir la obligación de autoridad cada siete años, por eso a mí me han elegido después de siete años. Salimos escogidos de entre tres personas por voto, el que tiene mayor número de votos es el *jilanqu*. A fines de septiembre somos posesionados por el subprefecto junto a los otros *jilanqus*, segunda mayor y alcalde comunal y recién hacemos nuestras costumbres en el *ayllu*, preparamos comida y *ch´allamos* a las *cumbreras*, a su *t´alla* con los *paraturus* [vaso ceremonial]. Este día *ch´allamos* por la buena suerte durante todo el día, para nosotros es un día feriado y nadie puede hilar ni trabajar en la chacra. Después de esta ceremonia ya somos autoridad. Faltando dos semanas para la fiesta de Todos los Santos de cada año el *jilanqu* tiene la obligación de hacer la rama, tanto en Laymi como en Puraka, tras su recogida hay que llevarla a la iglesia para hacer escuchar la misa con "jula jula". Allí el *jilanqu* invita a todos los visitantes a una lata de alcohol y dos ovejas como un pasante. Después nos visitamos todos los *jilanqus*, yo, por ejemplo comienzo visitando a Chuquichanvi, Ansaliri y el cabildo Laymi, también tengo que visitar a los santos, las cuatro esquinas de la plaza y a San Antonio, San Wintuku, es lo que nosotros llamamos la "muyuna". De este modo, preparamos la buena suerte para la comunidad. Es también nuestra obligación, entre el 15 al 20 de noviembre, hacer que la comunidad nombre al futuro segunda mayor, incluido al *qhawasiri*, a esta costumbre le llamamos *askichuranta* [parabienes] (Don Ángel Collo, *jilanqu*, Puraka, junio 17, 1998).

El *ayllu* Laymi repetirá la misma experiencia, pero su fecha de traspaso de mando es durante la fiesta de carnaval, el domingo de Tentación. A criterio de Don Alejandro Villca Chino, las nuevas autoridades inician su gestión de gobierno celebrando el ritual de la *muyuna, ch'alla* de buena suerte que consiste en visitar a todos los santos y deidades, por orden de jerarquía, y seguidamente a los *jaqis*. Por su parte, los salientes se encuentran en un ambiente festivo por haber culminado su prestación de servicios, lo cual significa un avance en la escalera jerárquica social.

2.6.4. *Qhawasiris*

[14] Según Bertonio, era "El fuceffor, o lugar teniénte en qualquiera dignado, officio y occupacion, o lugar de otro afsi". "Lantitha: Entrar, fuceder en lugar de otro que tenia la dignidad officio" ([1612]1984: 188, 189).

lo conoce como *jisk´a mallkuqallu, jisk´a segunda* o *lanti*[14].

Este cargo es ejercido por originarios y agregados, y, excepcionalmente, por el *kantu runa*. A pesar de ser un cargo obligatorio, cualquier persona puede autopostularse, independientemente de su categoría, a título de "ganar experiencia". Como en el caso de Don Germán Arias, alcalde comunal del *ayllu* Puraka: él no asumió el cargo por escrutinio del *ayllu*, sino que se postuló por voluntad propia. Ganar más experiencia significa también mayores posibilidades de habilitarse para el cargo de segunda mayor.

2.6.3. *Jilanqus* de cabildo

A decir de Bertonio, "Hilanco: principal del ayllu" ([1612]1984: 133). Es la máxima autoridad del cabildo, que, como ya se adelantó, es el conjunto de ranchos o comunidades que conforman la unidad mínima del gobierno local. Laymi tiene diecinueve *jilanqus*, correspondientes a los siguientes cabildos: Qala Qala, Saqa Saqa/Qullana, Chilqa Palqa, Muruqu Marka/Chapi Chapi, Tumuyu, Thalliya/Sora Sora, Qasiri, Payrumani/Sinquma, Patapata Grande, P'isqinkachi, Laxrawisa/Tururiya, Janqu Laymi/Chaqini, Antara, Machaq Marka, Lagunillas/Willq'i, Q'iñuwa Qhumu, Chayanta, Chiriwanu y Antaquchu. Puraka tiene trece *jilanqus* de los siguientes cabildos: Chuqichambi, Manqhuta, Ansaliri/Nueva Tanka, Qara Qara, Chiwkati/Luqkati, Antaqala Chullpa/Junt'uma/Qilqata, Q'iraya/Qala Chullpa/Jach'iri, Kututu, Pata Pata Chico, Tirani, Pirikiña, Ch'allami y Chayanta. En total en ambos *ayllus* existen cuarenta y cinco cabildos y treinta y dos *jilanqus*.

Este cargo corresponde a los originarios y agregados que poseen tierras en el cabildo en cuestión. Son elegidos en el cabildo, por orden de rotación o turnos. Si bien se ejerce en pareja, *chacha-warmi,* sólo el varón puede resolver conflictos; la mujer no tiene atribuciones jurídicas, aunque puede colaborar en la estructuración del argumento dirimidor en el espacio íntimo de la familia. La duración de su gestión es de un año calendario. Para la elección de los *jilanqus* del *ayllu* Puraka, el procedimiento se inicia mínimamente con un mes de anticipación. Cuando el *jilanqu* que está por finalizar su gestión convoca a los comunarios de su cabildo. En esta ocasión se discute sobre la composición del nuevo cuerpo de autoridades: *jilanqu*, alcalde comunal, prestes de fiestas, mayordomo de la iglesia y otros cargos menores. Definidas las nuevas autoridades, el 29 de septiembre se producirá el traspaso y la entrega de poder. Posteriormente, junto a todas las autoridades serán posesionados y juramentados por el subprefecto:

los sembradíos de cebada en berza. En el *ayllu* Laymi-Puraka existen doce *qhawasiris*, debido a que se encuentra dividido en cuatro zonas o sectores, donde se trabaja una *manta* con tres tipos de cultivo, variando el número de encargados por la habilitación de nuevas *mantas*.

2.6.5. Corregidor

El pasado histórico de la figura del corregidor está signado por el despotismo que éste ejercía sobre la población indígena y el rechazo de los indios. Por ejemplo, a fines del siglo XVIII los hermanos Katari iniciaron el movimiento revolucionario, cuestionando la legitimidad del kuraka mestizo Blas Bernal, nombrado por el autoritarismo del corregidor. La protesta se debe ante todo a la intromisión y la ruptura de los principios básicos normativos en el ejercicio de los principales, que se normaba por "las líneas y sangre de caciques" (Rivera/THOA 1992: 37).

La rebelión de Chayanta[15] de 1927 se suscitó por las mismas causas, la extrema arbitrariedad del corregidor, quien protagonizó todo el proceso de agresiones, exacciones, injusticias de usurpación de tierras, encubrimiento de abusos de las autoridades mestizas de pueblo, así como suplantación de los antiguos recaudadores indios por criollos de la región (Rivera/ THOA 1992: 49; Platt 1982: 146). El carácter despótico del corregidor se mantuvo en la marka Chayanta hasta después de 1952 y actualmente sigue en manos de los vecinos. En cambio, los *ayllus* Laymi-Puraka se liberaron con la creación del cantón Qala-Qala en 1969: desde este año la autoridad del corregimiento fue asumida por los miembros del *ayllu* y se encuentra supeditada al poder comunal y de los segunda mayor.

El cargo de corregidor, conocido también como el "dedo mayor", tiene su propio *thakhi* por sectores. El sector al que le corresponde el turno tiene la obligación de nominarlo, y luego debe ser refrendado por los comunarios y autoridades de ambos *ayllus* en un *Jatun Cabildo* o parlamento comunal. Una vez nombrado, debe ser relegitimado con su posesión[16] a cargo del subprefecto. Formalmente se entiende como extensión del poder estatal, pero en la realidad responde a los intereses del *ayllu*, e incluso forma parte de la estructura de las autoridades originarias como figura unificadora de los *ayllus* Laymi y Puraka.

El periodo de sus funciones es de tres años según la ley del Estado, pero por ley interna del *ayllu* sólo un año, al igual que el resto de las

El término *qhawasiri* deriva de la palabra *qhawa* que significa "vigilante, el que está atento" y también equivale a *qamana*. Waman Puma de Ayala lo describe como "responsables de sementeras" u "oxeador" ([1612]1992: 1141-1151), específicamente referido al cuidado de los cultivos agrícolas.

Regionalmente, el *qhawasiri* es una extensión especializada de las autoridades, cuya misión es la de cuidar los cultivos de las *mantas* durante los meses de producción agrícola. Es un cargo temporal y obligatorio para todos los que poseen tierras. Son nombrados por turnos de rotación, en junta comunal, por el *jilanqu* o el alcalde comunal. Regularmente asume funciones desde el mes de octubre hasta mediados del mes de abril:

> Tenemos también el cargo de *qhawasiri* para cada zona, especializados en el cultivo de papa, otro para los cultivos de cebada y otro para el *t'ultu*, porque nosotros cultivamos por tres años una *manta*. De esta manera tenemos tres tipos de *qhawasiris* que cada tiempo debe ser cambiado. Es nombrado para cada temporada agrícola, también existe *qhawasiris* para la escuela, conocidos como alcalde escolar. Una vez nombrado, tiene que ponerse de acuerdo con el segunda mayor y demás autoridades para establecer la estrategias del cuidado de los cultivos. Están obligados a cumplir esta función todos los originarios y agregados, todos los que tienen tierra. El *kantu* puede ejercerla pero, por no tener tierras, la comunidad le puede reconocer un monto de dinero por cumplir esta función (Don Víctor Aro, junio 18, 1998).

Como se ha mencionado, por norma, los terrenos de las *mantas* son dedicados a tres cultivos concretos; por lo tanto, existen tres categorías de *qhawasiris*: *ch'uqi manta*, el que cuida los sembradíos de papa; *siwar manta*, el que cuida los sembradíos de cebada; y *t'ult'u manta*, el responsable de

---

[15] Los *ayllus* del norte de Potosí no estuvieron exentos de la lucha del movimiento cacical, y tampoco de los sucesos de la rebelión de Chayanta, ya que fueron parte de un mismo tejido, a través de la participación de los caciques apoderados Manuel Michel y Agustín Saavedra, quienes influyeron cualitativamente en el programa organizativo e ideológico-político (THOA [1984]1988; Rivera/THOA 1992: 56; Choque *et al.* 1992).

[16] Para el caso Turco o Salinas, Izko sostiene que son elegidos directamente por las autoridades tradicionales a través de una terna elevada al subprefecto, para que éste ratifique como corregidor a uno de los tres candidatos. Advierte que sus funciones no se circunscriben a las oficialmente determinadas por ley (1992: 86).

o al alcalde comunal, mezclándose así el sistema jerárquico autóctono con el estatal. Después de esta instancia puede pasar a conocimiento del corregidor titular, quien se caracteriza por imponer sanciones pecuniarias drásticas sin mucho margen de negociación.

2.6.7. Alcalde escolar

En la escala de jerarquías autóctonas, este cargo es uno de los primeros peldaños por el que deben pasar todas las personas, sin diferenciación de índole alguna y de acuerdo a turnos preestablecidos, asumidos como *fiesta llakini* (los que están penando por el cargo). Se halla definido también como un *qhawasiri* del sistema educativo. Dentro del esquema estatal, antes de la Ley de Participación Popular se llamaba alcalde escolar, y actualmente se denomina junta de auxilio escolar. En la marka Qala Qala existen cuatro juntas de auxilio escolar que son posesionadas por el director del colegio, quien se convierte en su superior jerárquico, pero también deben obedecer al cuerpo de autoridades; pudiendo también existir otros en las escuelas seccionales.

Su función principal es velar por todo lo relacionado con la educación escolar, que va desde el garantizar la inscripción de un número suficiente de alumnos, la recepción a la planta docente, el preparado de los tradicionales desayunos escolares, hasta la vigilancia y custodia de la infraestructura de la escuela. En la actualidad, este cargo ha sido degradado por parte de las instancias educativas, pues a partir del adjetivo "auxiliar" utilizan a esta autoridad como "mandacio" o sirviente personal.

Así como para la *manta* de la papa se cumplen ritualidades, de la misma manera estas autoridades están obligadas a efectuarlas, a objeto de que la educación coadyuve en la formación de los niños, para prevenir accidentes o para que no haya abandonos de los profesores.

2.6.8. Mayordomo

Es un cargo de origen colonial, de carácter forzado, directamente relacionado con el servicio en las actividades de la iglesia. Hasta la década de los sesenta debía ser desempeñado en la marka Chayanta, pero posteriormente fue redefinido para la marka Qala Qala, sin perder su naturaleza de servicio.

autoridades. Si no ha ejercido correctamente puede ser removido por la junta de autoridades y el *ayllu*, pues se encuentra sometido a sus reglas y normas, más aún en caso de cometer faltas.

Como se ha dicho, el corregidor es la bisagra, por una parte, entre Laymi y Puraka, y por otra, entre el *ayllu* y el Estado. Como representación legítima es la ventana de comunicación. A la hora de impartir justicia aplica la lógica comunitaria, operando en la racionalidad del esquema del derecho indígena, preocupándose por las ceremonias rituales, y en función de los preceptos básicos de ética moral y social del *ayllu*.

Por norma, atiende los casos que le competen en su oficina permanente situada en la plaza principal de Qala Qala, donde se hallan los símbolos de autoridad, como el chicote que representa la justicia del *ayllu*, colgado en la pared, y los emblemas estatales, como la bandera nacional. Asimismo, en su escritorio se encuentra un libro de actas, para registrar los distintos eventos de tipo administrativo, judicial o protocolar.

2.6.6. Corregidor auxiliar

Es una figura de antigua data, que ha sido suprimida por la reforma constitucional de los años sesenta y soterrada por la última Ley de Descentralización Administrativa, pero en el *ayllu* se ha mantenido vigente hasta hoy como parte de la estructura de autoridades. Es elegido en una reunión comunal; el subprefecto de la provincia y el corregidor titular refrendan su elección y formalizan el cargo mediante memorándum de nombramiento.

Los corregidores auxiliares, también conocidos como "dedo menor", son ayudantes a distancia del corregidor, pues no caminan junto a él y su jurisdicción se encuentra estratégicamente distribuida en los principales cabildos del *ayllu*: Muruq'u Marka, Sak'a Sak'a, Ch'illkhapalqa, Payrumani, Pata Pata Grande, Qhara Qhara y Lagunillas, sumando en total siete corregidores auxiliares (Don Narciso Flores, corregidor del *ayllu* Laymi-Puraka, Qala Qala, junio 19, 1998).

Desarrolla sus funciones en los cabildos o zonas en coordinación con el *jilanqu*, entre las que se destacan el mantenimiento del orden social y la administración de justicia, preferentemente de tipo penal. Cuando los conflictos se enconan, no necesariamente son delegados a la competencia superior jerárquica, que en teoría es el corregidor, sino al segunda mayor

se maneja con las prácticas del caudillismo, clientelismo y dependencia política desde sus inicios, prosiguiendo en los tiempos del Pacto Militar Campesino, e inclusive hasta el sindicato katarista. La transformación del indio y su manipulación "clientelista multipolar" (Platt 1982: 171) no debe sorprendernos, pues, al igual que el proceso exvinculatorio de 1874, que atacaba las bases materiales del *ayllu* separando al indio de la tierra, intentaba la modernización, pero sin el indio. En ambos casos, lo que se pretendía era "destruir a los *ayllus* por considerarlos una rémora para el progreso y la civilización" (Rivera/THOA 1992: 60).

A mediados de la década del 60, la guerra entre Laymi-Puraka y Jukumani fue utilizada para contrarrestar el radicalismo minero (Harris y Albó 1986). Igualmente, según la memoria oral, al amparo de los partidos oficialistas en el poder, los mestizos de pueblo intentaron imponer el sindicato en el *ayllu* Laymi-Puraka, bajo el paraguas de las famosas "milicias armadas". Polvareda revolucionaria de la que inicialmente los *ayllus* participaron beneficiándose con algunos fusiles que hasta hoy usan para enfrentar a los Qaqachaka en el conflicto de linderos que mantienen. Pero su enraizamiento en la marka Qala Qala se truncó con el advenimiento del militarismo, ya que al implantar el infame Pacto Militar Campesino, se utilizaron mutuamente el *ayllu* y el gobierno. El uno, sin renunciar a sus formas tradicionales de gobierno, para recibir algunas dádivas circunstanciales y no quedar aislados del espectro político nacional; el otro, para justificar las políticas represivas. Los laymi-puraka experimentaron un sindicato que por estar dirigido por gente ajena al *ayllu*, naturalmente no podía representar sus necesidades internas. Fue observado críticamente su ácido individualismo, incapaz de velar por los intereses del *ayllu* y preocupado únicamente por aumentar el capital político y económico de sus dirigentes.

En 1979, Chayanta fue escenario de formación de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del norte de Potosí (FSUTCNP), de orientación katarista, que subsumió a gran parte de los *ayllus*, pero no a los laymi-puraka, que se autoexcluyeron para mantener autonomía de organización. Como era de esperarse, tampoco fueron partícipes militantes en la resistencia al golpe militar del 17 de julio de 1980, en el que los demás *ayllus* sí participaron masivamente con bloqueos de caminos decretados por su nuevo ente sindical. Por estas claras muestras de lucha por mantener un sistema jurídico político diferenciado, se los estigmatizó como "militaristas" y "comunistas" (Don Carlos Chirivito, Qala Qala, julio 17, 1998).

En la actualidad, ante la ausencia de un párroco residente, el servicio está destinado al cuidado de la iglesia de cada *ayllu*, que por cierto no es la iglesia católica ortodoxa, sino una institución colonial a través de la cual se expresan de manera abierta creencias religiosas propias del *ayllu*, comprometidas con los distintos ámbitos institucionales de carácter económico, político y jurídico.

Para el ejercicio de este cargo, en el cabildo abierto que se realiza durante la fiesta de Pascua se elige a una persona, con la misma modalidad que a todas las autoridades, por poseer tierras y por el periodo de un año. Su responsabilidad principal es el cuidado de los perifollos de la iglesia y su mantenimiento. Asimismo, se encarga de su limpieza, de abrirla los días martes y en las fechas festivas para que los comunarios puedan prender velas y también se ocupa de la ornamentación de los santos. Formalmente está supeditado al clero eclesiástico, sacerdote y obispo de la región, pero en realidad lo está exclusivamente a las autoridades originarias. En ciertos cabildos se nombra catequistas, personas con tendencias religiosas que suplen a los párrocos con carácter indefinido.

2.6.9. Agente cantonal

Es el último eslabón de la cadena de autoridades municipales. Su nombramiento depende del partido político ganador en los comicios electorales. Por esta relación, debiera responder al municipio de Uncía, pero en la práctica está supeditado a las autoridades de Qala Qala. Su principal responsabilidad son las cuestiones "urbanas", limpieza de vías públicas, promoción de ferias, cobro de impuestos y control de precios de los comerciantes.

2.6.10. El sindicato agrario nunca echó raíces en Qala Qala

Para la prosecución de los intereses del nacionalismo criollo-mestizo de 1952, el indio se presentaba como un hecho controversial de tipo ideológico-político, en tanto que carecía de atributos occidentales como la representación organizativa o la alfabetización castellana. Mínimamente ameritaba maquillar la identidad del "indio" con "campesino" y el "poder del ayllu" con "sindicato campesino", lo que equivale a la destrucción de la cultura india a cambio de ofrecerle la cara marginal del desarrollo capitalista. De ahí que habrán de insistir en una "mutación funcional" con el paquete de reformas de las leyes, usando la organización sindical, que

A ello se sumaron las acciones de un partido político de izquierda, el Movimiento Bolivia Libre, que se proyectó hacia los *ayllus* mediante el Instituto Politécnico Tomás Katari, ofreciendo becas en su internado en la población de Ucurí. El objetivo era generar cuadros sindicalistas de gente joven con conciencia revolucionaria formada institucionalmente para poder transformar al *ayllu*, esta vez sin intermediarios (versión comunal laymi-puraka, Qala Qala, junio 20, 1998).

2.7. La guerra o *ch'axwa* por linderos entre los *ayllus* Laymi-Puraka y Qaqachaka

Como nuestra temática gira en torno al *ayllu* Laymi-Puraka, al estudiarlos más en concreto no podemos pasar por alto el conflicto de linderos que actualmente mantienen con el *ayllu* Qaqachaka, perteneciente a la jurisdicción del departamento de Oruro. Un problema parecido ya fue planteado en los estudios de Godoy en torno al conflicto limítrofe entre los *ayllus* Laymi-Puraka y Jukumani (Godoy 1983). No es nuestra pretensión agotar el problema, ya que obedece a múltiples dimensiones de orden interno y externo, como el agotamiento y la búsqueda de espacios agrícolas y ganaderos; la intervención de partidos políticos y tendencias religiosas[17]; las inseguridades originadas por las nuevas reformas de las leyes, como la Ley de Participación Popular; o los desaciertos del sistema educativo y servicio militar obligatorio (Arnold / Yapita 1996; Eriksson 1997). En otras palabras, expresa la crisis estatal y también la del *ayllu*. Nuestro tratamiento será de carácter general, intentando avanzar sólo en algunas facetas de la *ch'axwa*, en la medida en que las propias autoridades definen el conflicto como una *ch'axwa* de linderos que compromete exclusivamente a los *kantus* o habitantes de las fronteras del territorio, ya que son sus propiedades las que han sido removidas o puestas en un estado de indefinición, y no así las propiedades de las principales categorías sociales del *ayllu*.

Para Arnold y Yapita, el derramamiento de sangre en las peleas es una forma de fertilizar la tierra de mala producción agrícola, para lograr su fecundidad (1996: 313). Pero en la tradición andina, las guerras se hallan confundidas con acciones rituales, con la explícita participación de los dioses y las *cumbreras*, sin que ello signifique el encierro en el puro esencialismo de la *ch'axwa* ritual. Este aspecto es crucial y está poco estudiado, pese a que se trata de campos inseparables que forman parte integral de la cosmovisión indígena: no sólo las personas libran la batalla, sino también

En esta misma época incluso su territorio fue objeto de tentativas de ocupación militar por el Regimiento Illimani acantonado en la región. Para repelerlo tuvieron que montar una estrategia de resistencia, recurriendo al saber de la *ch'axwa,* que consiste, en primera instancia, en poner a buen recaudo a mujeres y niños en los cerros, en armarse los varones con monteras, hondas de guerra, pututus, dinamitas, en encender fogatas y usar estratégicamente los quince fusiles obtenidos por los años sesenta. Por las noches, predominaba un ambiente de algazara, simulando bravío y multitud. Su centro militar de operaciones era la iglesia, en cuyas dos torres comenzaron a montar turnos de guardia, al igual que en los cerros. Paralelamente a estas acciones, a manera de hacer partícipes a las deidades en la lucha que los amenazaba, realizaban *"wilanchas, ch'allas* y *phawas* a las achachilas, *cumbreras, wak'as"* y, "gracias a la bendición de San Wintuku", se pudo evitar la masacre y el saqueo de Qala Qala (Don Víctor Aro, *jilanqu* del *ayllu* Laymi, Qala Qala, junio 2, 1998).

Posteriormente, ya en la década de los ochenta, la experiencia de intromisión se vuelve a repetir, esta vez de manera más elaborada y desde la ideología religiosa, utilizando el programa rural de la radio minera Pío XII. Inicialmente se operó con programas de alfabetización, y como continuación a estas acciones se impulsó una política intensa de formación cooperativa, de comités y capacitación sindical, matizados con la educación religiosa. Como atractivo, se generaron pequeños proyectos, como la construcción de las famosas carpas solares, comprometiendo directamente la participación de las autoridades originarias para lograr el implante de los sindicatos en los *ayllus* y sus cabildos (Rivera/THOA 1992: 140-150). Aprovechando la sequía regional que sufrieron los *ayllus* por los años 82 y 83, la radio Pío XII utilizó otras estrategias, ofreciendo productos alimenticios logrados a través de donaciones y entregando *wakie-talkies* a los reporteros populares. Pero ni siquiera con esto los comunarios se dejaron seducir; es por ello que los estigmatizaron diciendo: *uka pä uqi wuru jan munkiti,* "esos dos burros ocres no quieren civilizarse", "hay que hacerlos desaparecer", en alusión a los segundas mayores de Laymi y Puraka (Don Ángel Collo y Don Víctor Aro, *jilanqus,* Laymi-Puraka, Qala Qala, junio 20, 1998).

[17] La influencia del evangelismo en general que, al prohibir las manifestaciones del *t'inku* como ceremonia ritual —entendida ésta como una válvula de escape social importante— fomenta el maceramiento y la tensión, convirtiéndolos en una bomba de tiempo que en cualquier momento puede explotar.

superiores (Platt 1987a: 93; Eriksson 1997: 62). Pero independientemente de quiénes llevaban la lanza o la cesta de provisiones, todos han pertenecido a una cultura guerrera aún perviviente en la actualidad.

La misma autora insiste en que en el conflicto se conjugan variables externas al *ayllu*, como el libre flujo de alcohol durante las fiestas comunitarias, la constante fragmentación del *ayllu*, la creación de nuevas comunidades por el influjo de las leyes estatales, y, principalmente, por la explosión demográfica de los *kantu runas* y *tullqas* (1997: 59-61). En esta misma dirección apuntan las apreciaciones del corregidor del cantón Qala Qala, que nos decía: los *kantu runas*, como la última categoría social, carecen de tierras cultivables, por lo que se ven obligados a habilitar las tierras de pastoreo de los límites de los *ayllus*, agrandando la frontera agrícola y ganadera, e invadiendo, con el tiempo, jurisdicciones vecinas. Algo parecido sucede con los *tullqas* o yernos provenientes de *ayllus* limítrofes. Primero consolidan su doble residencia mediante el matrimonio, aprovechando el hecho de que la mujer también tiene derechos sobre áreas pastoriles, para después unir ambas propiedades anexándolas a la jurisdicción de donde proviene. Inevitablemente, ambos tipos de casos conducen al problema, en la medida en que los límites originales paulatinamente están siendo alterados.

Junto a este fenómeno vienen las negativas de prestación de servicios de los *kantu runas*, por lo que los cabildos que se encuentran en estos márgenes serán los primeros en sentir los problemas, mientras los demás cabildos no se hallan comprometidos. De ahí se enfatiza que "la guerra es de los tullqas y los kantus" (Don Narciso Flores, corregidor del cantón Qala Qala, junio 20, 1998). De ello, podemos deducir que la guerra gira en torno a parámetros equivalentes y en escala, ya que actualmente se encuentra en los menores niveles de la organización territorial de comunidades o ranchos. Dependiendo de su progresiva extensión, se irán comprometiendo sucesivamente las demás jerarquías del *ayllu*. En este sentido, ¿cómo se involucran las autoridades superiores del corregimiento, segunda mayores y demás *jilanqus*? Mientras el conflicto no salga de estos límites, se concreta a su obligación de *ch'amacht'aña*, suministrar fortaleza moral y espíritu de lucha, y a una activa participación elaborando informes en favor de su *ayllu* sobre las incursiones, muertes, saqueos, así como asistiendo a las negociaciones de entendimiento y pacificación.

Los problemas de linderos tienen larga data en la historia. En parte,

los "ancestros-momias". Así lo sugiere el trabajo de Salomon (1990) sobre el movimiento indígena de Andagua, ligado al culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa a mediados del siglo XVIII, debido a la agudización del régimen tributario colonial.

Según Godoy (1983), las *ch'axwas* por territorio se producen debido al saqueo de los recursos locales por agentes externos, y contra la imposición de cargas tributarias a lo largo de la historia. En cambio Platt, las entiende como problemas de "frontera externa" producidos en los límites de los *ayllus* (1987b: 82-93). También como causa de las *ch'axwas,* Izko (1992: 48) desarrolló el concepto de la "doble frontera", entendiendo que tanto el *ayllu* como el Estado tienen su propia manera de establecer límites. Indudablemente, estos son esfuerzos por entender a estos *ayllus,* pero subyace la idea de "Estado tradicional" de Balandier (1967: 150). Se caracterizaría a esta sociedad preestatal o segmentaria en proceso formativo y, consecuentemente, la *ch'axwa* sería un mecanismo de definición de la "identidad étnica", caracterizada por la imbricación de lo político y lo religioso. No olvidemos que en el pasado estas sociedades formaron parte de un imperio, de una sociedad-Estado, en los que mínimamente tenían resuelto el problema de la identidad.

Frecuentemente, las realidades andinas han sido interpretadas a la luz de las teorías de las "sociedades segmentarias" con el extremo predominio de las relaciones de parentesco (Balandier 1967: 168), encontrándose el fenómeno de la segmentación como predominante en los Andes. Pero esta segmentación también se debe a las constantes pérdidas de tierras tanto continuas como discontinuas a lo largo de la historia colonial y republicana. Es lógico que tengan que estar inmersos en constantes guerras entre los *ayllus,* en procura de reconstituir el espacio territorial a costa de la sangre de sus propios hermanos.

Eriksson, en un estudio reciente basado en algunas aportaciones de Platt, analiza el problema del conflicto de los *ayllus* del norte de Potosí usando la teoría segmentaria, atribuyendo la guerra entre Laymi-Puraka y Qaqachaka a la superioridad de los *Anansaya/Patasaya* sobre los *Urinsaya.* Los primeros en tanto tienen esta jerarquía desde el tiempo de los inkas, habiéndoles sido otorgada en el primer grado de notables (destinados exclusivamente para la guerra) como parte del ejército real; los segundos en tanto gente del más bajo nivel, personas comunes o simples, que en el inkanato se encargaban de transportar las vituallas y provisiones de los

situación que había estado prohibida (Don Víctor Aro, *jilanqu* del *ayllu* Laymi, Qala Qala, junio 2, 1998).

El *ayllu* Laymi-Puraka también mantuvo diferencias con las comunidades Chhuxlla y Norte Condo, que según versión oral antiguamente eran parte de su territorio. Pero al igual que los qaqachaqas, optaron por pertenecer al departamento de Oruro, y prefirieron resolver el problema en los estrados judiciales, donde el peso de la argumentación está basado en la doble provincialidad y las disposiciones político-administrativas estatales, desconociendo sus orígenes de pertenencia y dejando sin efecto las constantes audiencias de amparo administrativo de posesión de tierras practicadas por Laymi-Puraka. Debido a la separación de estas comunidades, los linderos permanecen en la pura indefinición[19] (Alejandro Villca Chino, *ayllu* Laymi, 9 de Octubre de 1998).

En el pasado, el conflicto de Chhuxlla fue de dimensiones menores. En cambio Laymi-Puraka, del departamento de Potosí, y Qaqachaka, de la provincia Avaroa del departamento de Oruro, según el memorial de 28 de mayo de 1937 —juicio de amparo administrativo seguido por los laymi-puraka contra Qaqachaka (Testimonio de Posesión de *ayllus* Laymi-Puraka Fs. 18 vta. 19, 20)— ya tenían enfrentamientos esporádicos en aquella época.

La historia se repite cuarenta años más tarde, según Arnold y Yapita, el Estado interviene aplicando la torpeza militar como solución: "el capitán Zacarías Plaza,... entró a la zona en los años 60 durante una pelea entre Jukumani y Laymi. La manera de hacerles calmar era bajar los pantalones de todos los hombres en la plaza, dándoles azotes con chicote: el castigo histórico por sobre pasar los lindes" (1996: 331). Pero, en los últimos años, la guerra entre los laymi-puraka y qaqachaka se ha modernizado, ha tomado otro rumbo; ya no son enfrentamientos de dos bandos, sino incursiones

---

[18] Según Waman Puma de Ayala, los hombres de guerra eran selectos: "Questos dichos yndios se sacaua para la batalla y guerra que tenía el Ynga y se sacaua destos vallentones yndios mitimays, estrangeros, en otras prouincias le poblaua, dándole tierras, pastos y sementeras de sobra para toda su generación, dándole muger de la misma tierra. Esto hacía por tener su rreyno seguro. Seruía como ueedor destos yndios ualentones; sacaua para labradores y oficiales de todos los oficios que a menester el dicho Ynga y los demás señores príncipes y principales y las dichas señoras deste rreyno. Y a éstos les llamaua mitimac, estrangeros. Destos uallentones se sacaua para minas y de otros labores y trauajos, obligación. Y ancí la becita general desta primera calle fue llamado auca camayoc, hombres de guerra, para mucho" ([1612]1992: 195).

probablemente tengan relación con la pertenencia de los *ayllus* Laymi-Puraka y Qaqachaka a la nación Charka, de la parcialidad *alaxsaya/pata-saya*, y Qhara Qhara, de la parcialidad *manqhasaya*, respectivamente, que durante el inkanato fueron parte del ejército de élite profesional (Arnold / Yapita 1996:315), especialistas dedicados exclusivamente a la acción de la guerra[18] en las luchas bélicas contra los chiriguanos. Este hecho, parece encontrar sentido con el nombre de la estancia *Chiriguano Uyu* del *ayllu* Laymi-Puraka. Según la memoria oral, Don Carlos Chirivito dice que sus antepasados le contaron que en aquellos tiempos, en un *uyu* (canchón) del lugar, se mantuvo acorralada a gente chiriguana, y por ello ese sitio se quedó con dicho nombre. Siendo parte de esta particular tradición guerrera, es lógico que en estos *ayllus* siga vigente tal *habitus* beligerante, en su versión de *ch'axwa* y *t'inku*, una guerra entre guerreros del Inka. No obstante, según Platt este carácter guerrero era observado despectivamente por el Inka, catalogándolos como *awqa* o guerreros/enemigos, ya que su capacidad destructiva en contraste con el orden armonizado, era percibida como resabios de las antiguas generaciones (Platt 1987a: 67). Nos parece muy sugerente y más operativo el concepto de "guerra total" por Ziólkowski (1996: 241), ya que la *ch'axwa* de los *ayllus* del norte de Potosí tiene las características de una guerra.

Durante la república, por problemas de linderos, el *ayllu* Laymi-Puraka sostuvo uno de los conflictos más largos de su historia con el *ayllu* Aymaya. Sólo en tribunales duró aproximadamente dieciséis años, desde 1916 hasta 1932 (Testimonio de Posesión de *ayllus* Laymi y Puraka Fs. 16 vta. 17, 18). Otro conflicto que pervive fresco en la memoria oral por ser el más reciente, es el vivido con el *ayllu* Jukumani, que tuvo el mismo origen que el anterior. Los abuelos cuentan que en esta guerra ambos aprendieron lo que es ser *chacha* (hombre de lucha), ya que la guerra alcanzó grandes dimensiones y tuvo un sinfín de intentos de pacificación estériles, hasta la llegada de un capitán del ejército con un escuadrón de soldados. Cuentan que convocó a ambos bandos, para encontrar una solución definitiva en la zona del conflicto. Cada *ayllu* comenzó a explicar sus razones, pero de pronto volvieron a "trenzarse" en una batalla campal. Ante tal hecho, el capitán encolerizado comenzó a gritar disparando al aire con su arma; seguidamente tomó su bayoneta y cortó más de una oreja a los contrincantes de ambos bandos. Los antiguos dicen que eso fue suficiente para que hasta hoy en día no se haya repetido el problema. Es más, a partir de aquel evento, sellaron pacto de convivencia pacífica, restituyeron su antigua condición de hermanos y se casan entre miembros de ambos *ayllus*,

to a la Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos de Género y Generacionales, con la suscripción de un "acta de entendimiento" destinada a "erradicar los permanentes enfrentamientos entre comunidades colindantes de la Provincia Bustillos, del Departamento Potosí, y la Provincia Avaroa, del Departamento Oruro". Pero el fracaso estaba predefinido, ya que a este efecto únicamente asistieron los qaqachaka, representados por las autoridades del comité cívico de la provincia Avaroa, las autoridades originarias de Challapata, Condo y Ancacatu, y no así los laymi-puraka, por falta de comunicación. Este compromiso unilateral, elaborado a distancia, llegó a establecer los siguientes puntos:

1.- Solicitar el ingreso de contingente militar de los regimientos "Ranger" e "Illimani", acantonados en las localidades de Challapata (Departamento de Oruro) y Potosí, respectivamente en forma definitiva, a fin de lograr la pacificación de la zona.

2.- Por la gravedad de los hechos delictivos que se han producido y evitar mayores abusos y atropellos a indefensos campesinos de la zona, solicitar la presencia a la brevedad posible, de la policía nacional, a fin de pacificar la región e implantar el imperio de las leyes de la nación.

3.- Solicitar al Instituto Geográfico Militar y a las prefecturas Departamentales de Oruro y Potosí, determinar los límites geográficos de la zona en conflicto. Ambas prefecturas deberán solicitar al Tesoro General de la Nación la asignación de una partida presupuestaria para el cumplimiento de esta tarea. De otro lado, se buscará el apoyo del Fondo Social Campesino que ha comprometido su participación en la solución del problema.

4.- Buscar un incremento en la asignación que corresponde a la región como consecuencia de la implementación de la Ley de Participación Popular. Al efecto se firmará un acuerdo con la Secretaria de Participación Popular y el Fondo de Desarrollo Campesino para la elaboración de estudios que prioricen el fortalecimiento y desarrollo

[19] Alejandro Villca, advierte problemas latentes por indefinición de linderos en los siguientes puntos de la geografía laymi-puraka: Wila Qullu, Anta Qullu, K'isik'isi Pampa, Ukuri, Warinata Qala, Ch'alla Q'asa, P'isaq Tapa, Taypimuqu, Condoriri, Waña Quta Pampa, Chhiwchi Q'asa, Jujchu, T'ula pampa, Tawa Q'asa Takawa, Ch'alla Muqu, Kuywa Luma, Turüm Palqa (*ayllu* Laymi, octubre 9, 1998).

buscando al enemigo en condiciones desventajosas. Se trata de ataques sorpresivos acompañados por una escalada paralela de armamentos.

Estos enfrentamientos fueron empeorando en la década de los 90. En septiembre de 1994, los qaqachaka atacaron la comunidad Sora Sora, uno de los focos de enfrentamiento, robando animales y otros bienes. Para testimoniar la gravedad de los hechos, el *jilanqu* junto al alcalde comunal del *ayllu* Laymi elevaron informe al subprefecto de la provincia, pidiendo justicia y el resarcimiento de los daños causados (Informe de autoridades de Sora Sora, septiembre 22, 1994). Siendo que la demanda planteada no tuvo respuesta alguna, al año siguiente se produjo la réplica en venganza a este acto, pero con mayores dimensiones, teniendo como resultado la muerte de tres personas. De la misma manera, los qaqachaka elevaron un informe "de asalto de un *ayllu* de Qaqachaqa" (Informe Tomoyo, Payrumani, agosto 13, 1995) a las autoridades políticas.

La cadena de venganzas se vuelve a repetir a mediados de 1996, cuando los condos, de Qaqachaka, saquean e incendian las casas y las pertenencias (animales y víveres) de los comunarios de Sora Sora (Informe de quema de casas en la comunidad de Sora Sora por los qaqachakas y condos, junio 17, 1996). Después de aquel incidente, los comunarios de Sora Sora evacuaron el lugar y viven dispersos en los cerros, realizando sus actividades cotidianas armados de fusiles Máuser y escopetas para contrarrestar cualquier nuevo ataque. Un mes más tarde, se produjo el asesinato del corregidor auxiliar de Muruqumarka, en un intento de descabezar el poder intermedio del *ayllu* Laymi-Puraka (Informe del asesinato del corregidor auxiliar Lucio Churo Calla, julio 7, 1996). Con este suceso, el conflicto comienza a tomar dimensiones mayores, pues dos días más tarde se denuncia un asalto, al mismo sector, con doscientas personas armadas:

> Los qaqachakas que entraron a nuestro sector a sembrar el pánico, fueron aproximadamente en un número de 200 personas o más, completamente armados entraron disparando y atormentaron a nuestra gente con armas de fuego. Por tales agresiones nuestros compañeros están completamente asustados, sin esperanzas de vivir y desesperados (Informe del corregidor titular de QalaQala, julio 9, 1996).

Ante este violento proceso, las autoridades políticas intermedias, como el subprefecto y el prefecto, poco o nada hicieron para hallar una solución, por lo que aquél tomó dimensiones mayores. Como mediadores entre las partes, tuvieron que intervenir el Ministerio de Gobierno y de Defensa, jun-

mantener el orden" (*Presencia,* junio 4, 1998). Es impresionante la despreocupación que el Estado manifiesta con la postergación de la solución al problema y más bien "ellos nos exigen dinero para comprar gasolina, para poder ir a la zona del conflicto y estudiar el problema"; *nanakaxa ukchan kamaxa mutusipta aka ch'axwampi,* "nosotros mientras tanto, estamos sufriendo las consecuencias de la guerra", "muchos jefes de La Paz, Oruro y Potosí vienen y nos dicen que los vamos a llevar a los atacantes a la cárcel, pero tampoco hacen eso" (Don Paulino Chungara, comunario de Chuxlla, junio 6, 1998).

Al respecto, un diputado norpotosino del Movimiento Bolivia Libre, en un tono por demás retórico, opinaba que el enfrentamiento de los *ayllus* continuaría por la carencia de "predisposición del Ministerio de Gobierno y de las prefecturas de Potosí y de Oruro por no existir presupuesto para enviar personal para instalar un retén policial que ponga fin a los enfrentamientos". Advertía que anteriormente ya habían sido trasladados a la zona de conflicto un grupo de policías, pero se habían retirado a los pocos días porque no tenían los suficientes insumos y alimentos para permanecer más tiempo (*Presencia,* junio 5, 1998). A criterio de los comunarios de Payrumani, del *ayllu* Laymi-Puraka, fueron expulsados de la zona por cometer abusos con las mujeres, realizar exacciones en dinero o víveres y otros.

Bajo la misma figura, y en forma de una "comisión de pacificación", intentaron intervenir tanto la Federación de *Ayllus* del Sur de Oruro (FASOR), que es una representación de *ayllus* sin legitimidad en el lado norpotosino, como el Centro de Estudios para el Desarrollo de los Pueblos Andinos (CEDPAN)[20], un organismo no gubernamental que trabaja en el lado Qaqachaka, centrado en actividades de desarrollo agropecuario. Intentaron llamar la atención y asumir protagonismo en el problema (*Presencia,* junio 6, 1998). Según la versión oral de los comunarios de Sora Sora, Qututu y Payrumani, son unos *llunk'us,* sobones o adulones de "los qaqas", y sólo les interesa lucrar con la guerra de los *ayllus,* ya que con ese fin captan recursos de instituciones extranjeras y nacionales.

Los laymi-puraka consideran que la guerra ha comenzado por la falta de tierras cultivables de los qaqas, pues sus tierras son pedregosas y de pura roca. Afirman que ante esa carencia la gente que habita en los linderos se valió de estrategias como el matrimonio exógamo para ocupar las tierras de pastoreo, hasta que finalmente las reivindicaron como suyas. También se acostumbraron a la práctica de la *suwa* o robo de animales y

de los pueblos de la región (Acta de entendimiento, La Paz, marzo 4, 1997).

Como podemos advertir, el acta transparenta la irresponsabilidad y la retórica estatal, que acude al típico recurso del empleo de la fuerza militar y policial para solucionar el conflicto, movilizando tropas con el objeto de pacificar la zona, a pesar de que esta medida ha sido un fracaso reiteradamente demostrado.

El Estado, en su afán por encontrar una salida al conflicto, por el año 1994, y a través del comando de la Segunda División Andina del Ejercito, logró el canje de viejos fusiles Máuser, rifles y escopetas por alimentos, anunciando retóricamente que estaba en marcha la pacificación entre los *ayllus* de Potosí y Oruro (*Presencia* b10, mayo 2, 1998).

En todo este tiempo, el Estado boliviano se ha dedicado firmar acuerdos estériles y a formar distintos niveles de "comisiones de pacificación". Una de ellas, la del 8 de mayo de 1998, integrada por los prefectos de Oruro y Potosí y por la policía, se dio a "intentar solucionar definitivamente los problemas de linderos y otros" (*Presencia*, mayo 8, 1998). Al igual que las anteriores comisiones, asumió que la solución vendría por el frío de un documento escrito. En esta tentativa, se dieron incluso el lujo de enviar a la zona de conflicto a un grupo de élite del ejército, con el objetivo de "desarme y recojo de armamentos, y sitiamiento logístico de guerra en tiempo de paz" (*Ibid.*, mayo 11, 1998). En el proceso, el director del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), se asombraba al reconocer que los conflictos eran ocasionados porque "la división política del país impuesta en el periodo republicano fue la que causó problemas porque los qaqachakas aparecieron justo en el límite interdepartamental con Oruro"(*Ibid.*, mayo 12, 1998).

Mientras las autoridades nacionales estaban en sus despachos, supuestamente negociando el proceso de pacificación, como con la suscripción del documento del 26 de mayo de 1998, los *ayllus* en conflicto estaban librando la guerra con bajas humanas. Según versiones oficiales, sólo hubo trece muertos, pero de acuerdo a la versión oral de los laymi-puraka, hasta fines del mes de mayo de 1998 se bordeaba los 24 muertos (Alejandro Villca Chino, *ayllu* Laymi, 9 de octubre, 1998), sin contar las bajas del lado de Qaqachaka, los heridos, las pérdidas de animales, saqueos y asaltos. Frente a este panorama, las autoridades atinaron a decir que nuevamente se enviarían al lugar un grupo de "siete policías y un oficial al mando para

víveres de las chacras y de las casas.

Esta realidad de deterioro de las condiciones de vida de los *ayllus* fue ocasionada por la historia de las imposiciones de la división político-administrativa estatal, que condujo a un total desequilibrio en las jurisdicciones territoriales. La creación de cantones abonó sustancialmente la indefinición de los linderos de los *ayllus*, como se puede observar en el Mapa N° 4. La división en provincias también tuvo los mismos efectos en el territorio del *ayllu* Laymi, ya que una parte quedó anexada a la provincia Avaroa del departamento de Oruro. Lo mismo ha ocurrido con otros *ayllus*, como Chullpa, Kharacha y Aymaya. Territorios del departamento de Oruro, por otro lado, han pasado a la jurisdicción de la provincia Bustillos del departamento de Potosí.

En este entendido, como puntos de guerra y frontera inestable a consecuencia de la superposición de divisiones territoriales, se hallan afectados cuatro cabildos laymi (Sora Sora, Payrumani, Patapata Grande y Qasiri), tres cabildos puraka (Kututu, Tirani y Pata Pata Chico), y cuatro cabildos qaqachaka (Wila Wila, Urit'aqa, Ch'allakunka, y Kuwachapi).

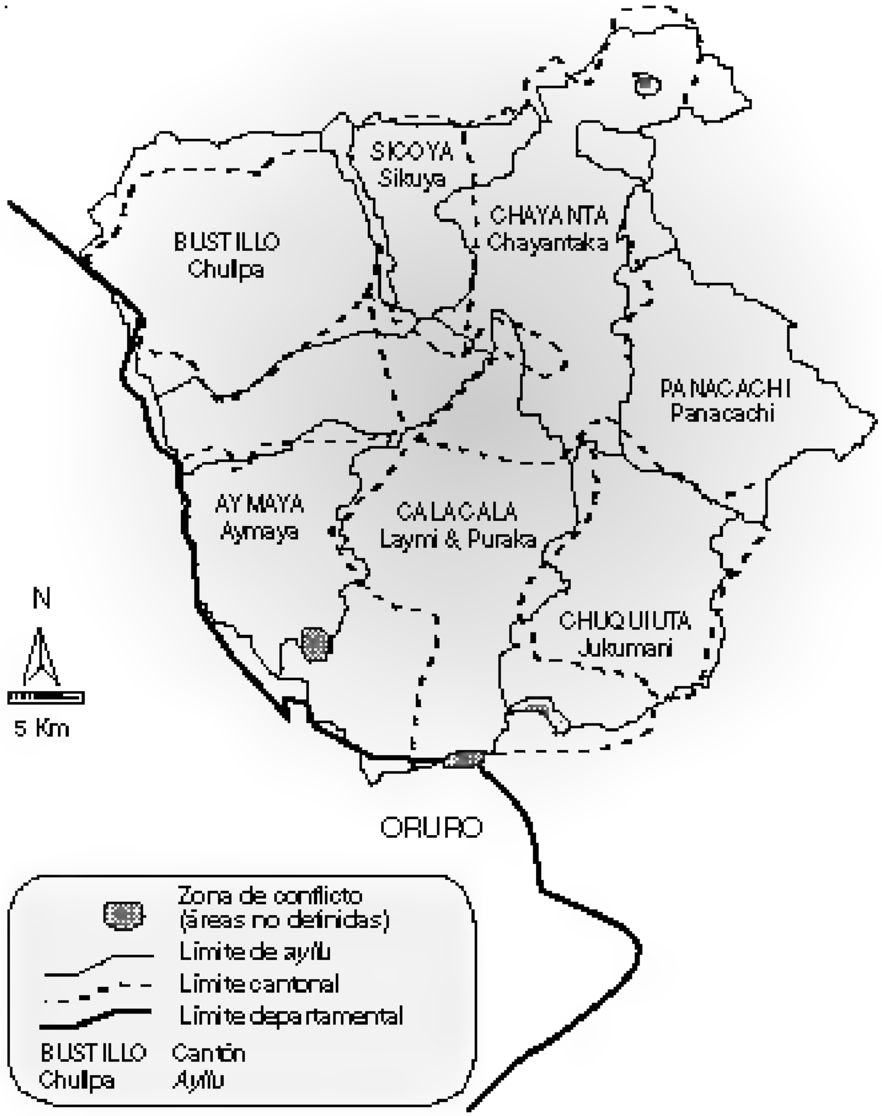
El ciclo de la guerra volvió a repetirse intensivamente el 23 de enero de 2000, cuando los de Qaqachaka arrasaron las poblaciones de Sora Sora y Muruqu Marka, con un saldo de 18 muertos y una centena de heridos, más la pérdida de bienes materiales, en represalia a los ataques de Laymi sufridos en 1998. Por la magnitud de los sucesos, autoridades gubernamentales y sociedad civil acudieron a explicaciones de extrema pobreza y datos históricos sueltos organizando nuevamente los consabidos "planes de pacificación". Para efecto disuasivo enviaron efectivos militares y policiales, para controlar la violencia. Por su parte, los legalistas del Estado argumentaban que se debía imponer el "imperio de la ley", librando mandamientos de apremio para los principales cabecillas de la matanza y órdenes de procesamiento en el marco del Código Penal (*Presencia*, 23-30 de enero, 2000). Asumieron que los conflictos armados se debían a la ausencia de la ley estatal.

Cabe enfatizar que a lo largo de la vida republicana se fueron elabo-

---

[20] Parte de las actuaciones de CEDPAN fue entender las costumbres tradicionales ligadas a calmar las peleas, haciendo que los contrincantes compartan la *wat'iya* tradicional, bajo la amenaza de chicotazos (Anold/Yapita 1996: 338).

Mapa N° 4
***Ayllus* y cantones de la Provincia Bustillos**



Fuente: Elaboración propia en base a Mendoza *et al.* (1994).

víctima. En algunos casos, dicen que han mutilado manos, lengua y orejas antes de matar —según nuestros entrevistados, para "tomar más coraje o para tener más capricho".

Otro argumento que se esgrime frecuentemente refiere a que estas brutalidades están relacionadas con el acto de la *suwa*: los "qaqas persiguen a los animales para llevarse a los mejores". De la misma manera, cuando encuentran los depósitos de alimentos, se los cargan, o, de lo contrario, los queman junto a las casas y otros bienes.

Se pudo constatar el rigor de la guerra en las cercanías de Kututu. El área se caracterizaba por ser un punto de peligro eminente y sólo pudimos observarla desde la distancia, advirtiendo que todas las casas del lugar habían sido incendiadas, por lo que los habitantes habían tenido que evacuarlo e irse a las lomas y cerros aledaños. Una semana antes, una señora de sesenta años, mientras pasteaba sus animales en las proximidades, había sido cruelmente asesinada. Cuentan que antes de matarla con el disparo de un fusil, había sido sometida al sufrimiento de torturas. Se encontró el cráneo partido sin sesos [21], asumiéndose que se lo habían comido los atacantes. Habían vainas de proyectiles de los fusiles Máuser en el lugar del hecho. Eramos advertidos a cada momento de que los qaqas nos estaban vigilando desde las lomas de los cerros.

Después de compartir la desgracia de los habitantes de esta región, ya en confianza, empezaron a enseñarnos sus propios fusiles, cuchillos y machetes, que tenían escondidos en distintos lugares por seguridad y por nuestra presencia, ya que entre ellos el portar armas es habitual. Las llevan consigo durante todas sus actividades, para repeler cualquier ataque eventual.

Las personas con las que conversamos condenaban vehementemente el robo o *suwa* de sus animales, alimentos y otros bienes, responsabilizando directamente a los qaqas. Imploraban nuestra intervención como mediadores para poder recuperar sus pertenencias, insistiendo: "cuando los qaqas vienen se aficionan por los animales". Los de Kututu afirman que les robaron alrededor de 1.300 ovejas, otros cientos de llamas y como una treintena de vacas. Es por ello que las últimas cosechas y los animales son resguardados en lugares estratégicos, lo más distantes posible de los lugares en conflicto. La devolución de estas pérdidas constantemente han sido elevadas como demanda a las autoridades de la subprefectura

rando gran cantidad de mapas para distintos fines. En los últimos tiempos, el Instituto Geográfico Militar trazó su propio mapa, al igual que el Instituto Nacional de Estadística, el Programa de Autodesarrollo Campesino, las prefecturas y la Ley de Participación Popular, que privilegia las secciones (Eriksson 1997). Por su parte, los *ayllus* se manejan en la delimitación ancestral, la descrita en los antiguos títulos coloniales. Con todo ello, es entendible que el Estado se encuentre confundido e ignorante, sin saber cuáles son los reales límites entre cantones, provincias o departamentos.

2.7.1. ¿Sólo una *ch'axwa* por linderos?

Es verdad que el conflicto entre Laymi-Puraka y Qaqachaka se ha originado en el conflicto de linderos. Estando en el terreno mismo de los acontecimientos, pudimos observar de cerca las consecuencias —y su acentuación— de la *ch'axwa* en las comunidades Sora Sora, Payrumani y Kututu, las que visitamos en la primera semana del mes de junio de 1998, gracias a la predisposición de Don Alejandro. Allí se escuchaban lejanos disparos de fusil, que según opinaban allí, eran producidos por los qaqas para infundir miedo a la gente de la región. Se viven momentos de terror, angustia y preocupación generalizada. A nuestra llegada, muy desesperadamente, los habitantes se acercaban para quejarse por las pérdidas y robos que habían sufrido en los constantes asaltos de los qaqas. Algunos nos mostraban sus heridas y cicatrices de bala. A criterio de don Esteban Chucutia, de la comunidad Kututu, hasta mediados de 1998 habían sido asesinadas alrededor de cuarenta personas pertenecientes a su cabildo, Payrumani y Sora Sora: "a las personas los matan, los animales y nuestros productos se los llevan, ya no respetan ni a los niños, igual son matados". Asimismo, don Félix Mamani y don Esteban Chucutia, de la comunidad Sora Sora, nos relataron que cuando atacan los qaqas, preferentemente buscan a los hombres del lugar, y cuando los encuentran no los matan en el acto, sino que previamente los agarran para mutilar los órganos sexuales con cuchillos o machetes, y a las mujeres del mismo modo, cortándoles los senos. Entre todos chupan la sangre. A los identificados como cabecillas les destapan el cráneo, para luego comer los sesos, como el cóndor a su

[21] Según Ziólkowski, en el imperio inkaico no existía el canibalismo como tal, pero sí se practicaba el "canibalismo ritual" en el contexto de un enfrentamiento armado, como la *ch'axwa*. Ocurría ante la incapacidad de establecer algún tipo de pacto o arreglo político, situación por la cual se trataba a los contendientes como animales (1996: 239-251).

o una forma de fertilización de la tierra (Arnold / Yapita 1996: 350-370).

En este sentido, la agudeza de los últimos actos de violencia, que rompe la armonía social de las comunidades que viven en los lindes, se debe más bien a la decadencia y el abandono de la fuerza de la justicia. Consecuentemente, su restauración sólo se producirá con el reconocimiento y resarcimiento de los delitos, una tarea que compromete moral y materialmente tanto a las autoridades originarias como a las estatales.

En el inkanato existieron federaciones y confederaciones de *ayllus* y markas, que tenían al kuraka o cacique como autoridad supra*ayllu*, con competencias reales para solucionar problemas inter*ayllus* o markas. Con el advenimiento del proceso colonial, estas macroestructuras fueron erosionadas, en la medida en que significaban competencia de poder, y su vacío fue ocupado por las representaciones del poder colonial, que fueron llevadas a extremo en la república. Más que ocupar un vacío han ocupado una sombra, pues los intereses de las instituciones estatales distan mucho de ser los mismos que los de los *ayllus*. De allí resulta la incapacidad y falta de conciencia del Estado en el desempeño del papel de mediador y autoridad legítima, al que las comunidades no tienen otra opción más que aceptar bajo el concepto de "jefe". Solamente en esta perspectiva se entiende cómo un conflicto como el de los *ayllus* Laymi-Puraka y Aymaya pudo ser resuelto por uno de sus terminales, las instancias judiciales. O el caso de los *ayllus* Laymi-Puraka y Jukumani, que encontraron solución con la torpeza del ejército. Al parecer, los *ayllus* sí reconocen al Estado como autoridad, aunque su legitimidad estaría en el ámbito de lo forzado.

De otra parte, las razones internas también tienen su cuota en el desarrollo de la guerra, efecto de los constantes embates coloniales y republicanos, sobre todo en lo que hace al ciclo de aplicación de reformas estatales que afectaron considerablemente el sistema jurídico del *ayllu* así como las bases de la democracia, basada en el consenso, la experiencia, la humildad, el servicio y otros valores formalizadores propios del mundo ceremonial del derecho. Basta citar las consecuencias de la Ley de Participación Popular que privilegia ciegamente la participación de género en el proceso de gestión municipal. Desde su vigencia, ¿acaso alguna categoría social del *ayllu* ha ocupado el cargo de alcalde o siquiera de concejal? La respuesta es obvia, por cuanto estos espacios de poder se hallan en manos de los llamados "mozos" de pueblo, y marginalmente, atraen a algunos jóvenes de *ayllus*, que intentan llevar ciertas dádivas a sus cabildos. Ello

y prefectura, como primer reclamo entre las tantas negociaciones de pacificación. Testimonian que en varias oportunidades se iniciaron acciones legales en la justicia estatal, sin resultado alguno. No obstante la incapacidad demostrada, se continúa insistiendo a las *jach'a* autoridades o autoridades estatales: "primero hagan devolver lo robado y luego los lleven a las cárceles a los principales *suwas* qaqas".

Por otra parte, pudimos constatar que el conflicto implica notablemente ataques sorpresivos que, sin embargo, no incluyen tomas o avances territoriales. Si bien existe indefinición de linderos, ésta no es la causa principal por la que se lucha, toda vez que muchos de los territorios que se encuentran en los lindes, tanto laymi-puraka como qaqachaka, aún se hallan bajo el dominio de sus habitantes. Incluso las tierras del incendiado poblado de Kututu están siendo cultivadas por sus dueños, y no así por los invasores, como debería ser si el objetivo de la guerra fuera ocupar tierras. La actividad del pastoreo, a diferencia del pasado, se realiza en grupos de dos o tres personas, lo mismo que el cultivo. En ningún momento se niega que el conflicto se ha producido por transgresiones limítrofes, pero tampoco se habla de ocupaciones o perdidas territoriales de alguna de las partes; más bien se insiste en la recuperación de lo robado y en que terminen los robos.

Los estudios especializados sobre la región y más concretamente sobre la *ch'axwa*, insisten en que el problema es eminentemente por linderos (Godoy 1983; Platt 1987b; Izko 1992; comunicación personal CEDPAN; Eriksson 1997). No negamos que las guerras se hayan originado por esta causa; sin embargo, lo observado en el lugar, las pláticas con los protagonistas laymi-puraka, y la lectura de los documentos de pacificación, nos inducen a sostener que la continuidad del conflicto se debe a los saqueos, robos y matanzas. Anticipamos que estas prácticas en su forma reiterada y masiva, desde el punto de vista jurídico, son consideradas delito mayor, por atentar y degradar el bien común. Esto significa que las incursiones de ataque o réplica no son simples venganzas, que no se deben a la ocupación o recuperación de territorios: son ajusticiamientos por los delitos cometidos. Sólo desde esta óptica se puede comprender las versiones orales de los comunarios de Kututu, Sora Sora y Payrumani, cuando enfatizan que el mutilamiento de las manos es el "castigo por haber robado"; el "cortado de la lengua y las orejas es por no haber escuchado" las reclamaciones, ni haber confesado sus delitos. Extraer sesos y chupar sangre son formas de colectivizar la aplicación de la máxima justicia, aunque no dudamos que en parte también significa la toma del *ajayu*, ánimo o *qamasa* del enemigo,

lidad no es el castigo, sino la reinserción en el *ayllu*. Se puede apreciar de manera nítida la ausencia del procedimiento contencioso, tanto en el nivel de *jisk'a* como de *jach'a justicia*. En el ámbito de la *jisk'a justicia* los problemas son resueltos mediante conciliación y arbitraje entre las partes. En cambio, en la *jach'a justicia* se aplica directamente la sentencia dictaminada por consenso en la asamblea comunal.

Las autoridades no operan aisladamente y mucho menos desligados de los criterios de justicia de la población. Solucionan los conflictos en cuerpo colegiado y en cadena, reuniéndose y discutiendo antes de enfrentar cualquier situación. La sentencia dependerá de la gravedad o levedad del caso, en todos los ambitos, tampoco se desconocen las competencias y jurisdicciones del Estado:

> El *jilanqu* no puede arreglar los problemas por su cuenta, como de la tierra; los resuelve junto al alcalde, que ocupa el lugar del segunda en su ausencia, en estos casos el alcalde viene a ser como el segunda mayor, ellos hacen juntar a las partes en conflicto, para que arreglen de buena forma, insisten en que sea por esta vía, cuando el problema toma dimensiones mayores, lo pasan a la autoridad del segunda mayor, y éste puede derivar al corregimiento, recién puede pasar a las autoridades estatales de Uncía. Pero por norma, los problemas deben arreglarse en la comunidad, sólo cuando ya no hay acuerdos mutuos, el caso se deriva a las instancias superiores, después ellos sabrán en que terminar, y si quieren ir a donde ellos quieren van nomás (Don Germán Arias, alcalde comunal, Laymi, mayo 28, 1998).

El sistema de apelaciones va en escala ascendente, de abajo hacia arriba. El *jilanqu* conoce los asuntos en primera instancia, junto al alcalde comunal, y, de no lograr un acuerdo, ambas autoridades lo trasladan al segunda mayor, inclusive comprometiendo la autoridad del corregidor. En caso de enconamiento de las partes, las autoridades están moral y éticamente obligadas a persuadirlas hacia un proceso de profunda reflexión. En caso de ver sus competencias agotadas, les advierten que trasladar el problema a la justicia estatal es costoso y muy largo y no se consigue un buen arreglo. En tal sentido, la autoridad se esforzará por recomponer el estado de las cosas por todos los medios posibles, sin que ello signifique la exención de la sanción como medio de restitución del daño causado.

La justicia del *ayllu* también se caracteriza por su tolerancia, pues reconoce el paralelismo de la justicia estatal; en tal virtud, cuando las partes

quiere decir que las formas propias de liderazgo se encuentran en proceso de crisis, ya que estas leyes privilegian sobre todo a personas jóvenes que saben leer y escribir, muy al margen de poseer los valores fundamentales de la democracia interna, que se adquiere con la experiencia. Curiosamente, los documentos de pacificación siempre han sido suscritos por subprefectos, alcaldes, concejales, diputados u otros, que además de ser ilegítimos representantes, desconocen la realidad política, jurídica y económica de los *ayllus*, porque sus visiones están enmarcadas en el desarrollismo y suscriben las actitudes más extremas del patriarcalismo. Es el caso del subprefecto de Uncía (1998), quien, frente a los últimos acontecimientos de enero del 2000, propugnaba la masificación de la guerra incluyendo a los "mozos" de Uncía para supuestamente reconquistar tierras que se encuentran en la jurisdicción del departamento de Oruro.

Queda claro que no existe una instancia superior en el conflicto entre Laymi-Puraka y Qaqachaka. Por un lado, debido a que las autoridades estatales, y mucho más los partidos políticos, carecen de legitimidad y capacidad de resolución de conflictos de gran envergadura como la *ch'axwa*. Por otro lado, porque el proceso de "reconstitución" al que apuntan algunas cuasirepresentaciones de comunidades o *ayllus*, como FASOR, FAOINP (Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí) o CONAMAQ (Confederación Nacional de Mallkus del Qullasuyo), siguen ancladas en los marcos administrativos provinciales y departamentales. Sólo si se llegara a la "memoria larga" (Rivera 1982) de la confederación Charka-Qhara Qhara podría hallarse o reconstituirse una instancia capaz de resolución.

3. Administración de justicia

3.1. Formas de resolución de los conflictos

En el *ayllu* Laymi-Puraka, al igual que en Yaku, la asamblea comunal se constituye en la máxima instancia de justicia, y al mismo tiempo en un ente administrativo, legislativo y electoral, presidido por los segunda mayor colaborados por el corregidor. Está formada tanto por el conjunto de autoridades, como por la población, activamente representada por los pasados y el *tata yatiri*, que es también autoridad e intelectual orgánico del *ayllu*, con jurisdicción sobre el mundo ceremonial.

Su justicia se caracteriza por el procedimiento sumario, cuya fina-

territorial del *ayllu*.

En el pasado, parte de sus funciones tenían que ver con el pago de la tasa o contribución al Estado, para lo que tenía que movilizar a todas las instancias de autoridad:

> Antiguamente el segunda mayor se encargaba de pagar la tasa o contribución a la ciudad de Potosí, él llevaba el dinero de los contribuyentes. A cada uno nos tocaba pagar al valor de dos panes que pagábamos regularmente hasta 1952. Después hemos aportado cada contribuyente cinco reales por originario y casi la misma cantidad por agregado. Los *jilanqus* y los segunda eran los encargados de la realización de la reunión de los contribuyentes, ya que a su retorno informaba a la comunidad diciendo de que ya hemos ido a pagar, ahora sólo me toca darles el "finiquito" (recibos), a los *jilanqus* les correspondía reunir al *ayllu*, tanto en el Laymi como en Puraka... estaban obligados a llevar la contribución cada año, por la tierra, todos los años se tenía que pagar: uno en tiempo de la cosecha, San Juan, y otro en Navidad, así era (Don German Arias, alcalde comunal del *ayllu* Laymi, junio 18, 1998).

Los segunda mayor eran los encargados directos de depositar las tasas comunitarias (actuales ramas) en el tesoro departamental de la prefectura de Potosí. Con su desaparición, siguen con su tarea de cobranza, aunque ahora ese dinero es invertido en el *ayllu*.

Esta autoridad se configura como la última instancia en aquellos problemas que no han podido ser resueltos por las autoridades menores en jerarquía, incluidos los asuntos intrafamiliares. En su condición de padre del *ayllu* está obligado a administrar justicia, haciendo reconocer sus errores a los culpables y sus derechos a los que tienen razón, pues es quien mejor maneja la "justicia de la escucha y de los gestos", utilizando intensivamente sus conocimientos, imaginación y el capital moral adquirido en el proceso de formación familiar y comunaria. Por lo general, no son personas que se apropian de la palabra, prefieren que los demás la utilicen y agoten.

Se preocupa de formalizar la predisposición del arreglo, abreviando el proceso y facilitando el entendimiento. En este sentido, su función no es imponer resoluciones, sino encaminar a los demandantes para que encuen-

insisten en ventilar el problema por la justicia estatal, se delega jurisdicciones sin mayor objeción. Pero en la mayoría de los casos, se acude a la justicia estatal como instancia auxiliar.

3.2. Competencias de las autoridades

El sentido de autoridad, así como el accionar de quienes ejercen los cargos, es permanentemente vigilado por los comunarios y principalmente por las personas mayores, pues todos ellos tienen la potestad de velar e impedir su incumplimiento. En el ejercicio de sus competencias, las autoridades están obligadas a obrar con el mayor rigor y, en lo posible, con mucho sentido de justicia:

> Es para nosotros costumbre trabajar en comunidad, para lo que la autoridad tiene la obligación de notificarnos a todos para que asistamos. De los que han trabajado y de los que no se da cuenta en la reunión general. Cuando las personas no asisten a los trabajos comunales la comunidad llama la atención de la autoridad por los inasistentes, diciendo: "no te haces sentir como autoridad, pareces perro, o ¿no eres autoridad?". La autoridad debe comportarse con el rigor que le corresponde y cuando ésta es suave no aplica el chicote, las personas no respetan. Por eso la autoridad tiene siempre que aplicar el chicote sin miedo, para que vaya por la norma del ayllu (Don Narciso Flores, corregidor del cantón Qala Qala, junio 18, 1998).

Como se podrá observar, la falta de carácter es un aspecto que tiene directa relación con la aplicación de las normas, lo que quiere decir que las personas blandas de temperamento no podrían desarrollar debidamente el proceso de la administración de justicia. Por otra parte, la discreción es esencial para los órganos juzgadores, en tanto que son depositarios de la honorabilidad de las personas mientras no se compruebe la culpabilidad o responsabilidad de los casos que llegan a su competencia.

3.2.1. Segunda mayor

Como ya se ha descrito en el capítulo anterior, el segunda mayor es la primera autoridad política-jurídica y administrativa del *ayllu*, lo que quiere decir que es el responsable del bienestar social y de la correcta administración de las tierras, de los ritos, además de la mediación con el mundo externo, particularmente con el Estado. Es una de sus competencias conocer en detalle los linderos, la división político-administrativa

Durante la resolución de un conflicto, los testigos y las autoridades habrán de actuar sólo como mediadores y contenedores de la violencia. Estas situaciones son conocidas como *ch'axwa jucha*, pues se caracterizan por ser una verdadera pelea verbal y gestual, donde las partes descargan su cólera, emotividades, e incluso contenidas antiguas desavenencias, cada uno en el afán de hacer prevalecer su verdad. Se acude a los medios testificales bajo el sagrado juramento de decir la verdad sobre cuanto conozcan, hasta concertar los términos de arreglo. Después, la norma obliga a la reconciliación y el resarcimiento de los daños causados, y el aporte de un cordero por cada parte cumple esta función. La sangre o *wila*[22] del animal simboliza el compromiso de no reincidir en la falta, como una especie de suscripción de un pacto de sangre. El evento concluye con las *ch'allas* y *phawas*, que son ofrendadas a las grandes o *jach'a cumbreras, chacha-warmi*, y con el acto del *pirdunasiña*, disculpándose de las autoridades por haber causado el *p'iqi usu* o dolor de cabeza, como de las deidades de nivel familiar y de la Pachamama por haberla ofendido, pues la pelea va más allá de lo humano, toca también lo divino. En testimonio de este acuerdo, en el que se reitera el compromiso de no volver a lo mismo, se suscribe un "acta de buena conducta", dejando sellado y cerrado el asunto. Como constancia de ello queda el estampado de las firmas de todos los participantes.

El segunda mayor, el alcalde comunal y el *jilanqu*, en un cuerpo colegiado, tienen competencia exclusiva sobre los conflictos de linderos al interior del *ayllu*, todo lo relacionado con *qallpas* y *tinis:*

> El segunda mayor es el encargado de arreglar todos los problemas y conflictos de linderos u otros, es el que convalida los contratos de arriendo, tanto orales como escritos, y al mismo tiempo interviene cuando estos no se cumplen, en cuyo caso, entre el segunda mayor y el *jilanqu* se encargan de intervenir en el conflicto, procediendo a preguntar a las partes para averiguar si están dispuestos a resolver el conflicto. Es delito el traspaso de linderos y en este caso el segunda tiene la obligación de resolver en última instancia. También intervienen en conflictos de herencias cuando los hermanos tienen problemas en la división de la herencia. Muchas veces se presentan problemas en que hay que dividir entre dos o tres hermanos y él tiene que intervenir y resolver. También hace documentos de compra y venta de terrenos. En estos asuntos no interviene el corregidor porque no le corresponde hacer las transferencias de tierras (Don Víctor Aro, alcalde comunal, Puraka, junio 18, 1998).

tren los términos de consenso, y sean ellos mismos los que determinen la solución del conflicto. Asimismo, es el primer responsable del protocolo en la aplicación de las normas jurídicas, por lo que debe preocuparse de los principales elementos de entendimiento, el alcohol y la coca:

> Es atribución del segunda mayor arreglar el problema de linderos entre comunarios. Generalmente suceden invasiones de un metro o dos y el segunda mayor tiene la obligación de averiguar, para estos casos necesariamente hay que llevar a la autoridad del segunda. Antes de arreglar el problema el segunda exige que se lleven testigos. Los cuales tiene que decir desde cuándo ha cultivado o desde cuándo ha habido invasión de terrenos. Cuando los testigos no dicen la verdad o tienen duda sobre lo preguntado el *jilanqu* toma juramento y después vuelve a preguntar si siempre ha sido así. Previo, la autoridad excava una cruz en la tierra, de donde tiene que sacar una cantidad de tierra que entrega al alcalde comunal quien es el que hace juramentar. De esta manera comienza a administrar justicia, pues se entiende que el segunda mayor es la autoridad máxima del *ayllu*. Antes de resolver el problema las partes tienen que poner una oveja, es requisito fundamental, porque la sangre de la oveja significa, de un lado, la predisposición de arreglar el conflicto, y de otro, la intención de no volver a reincidir. Después de la *wilancha* la carne se tiene que compartir entre todos y es costumbre que el segunda mayor reciba la cabeza, porque simboliza su condición de máxima autoridad. La función del alcalde comunal es oficiar como secretario del segunda, y es el encargado de recoger los huesos del asado en una batea para challarlos. Tras la *ch´alla* se llevan los huesos a la cumbre para enterrarlos. Acabada toda la ceremonia el cuero le corresponde al alcalde comunal e inmediatamente se tiene que levantar un documento de respeto para no volver a reincidir en el mismo delito imponiéndose una multa (Don Carmelo Tucucari, segunda mayor, Puraka, junio 18, 1998).

---

[22] La sangre del cordero tiene relación con el acto de la *wilancha*, que consiste en sacrificar un animal a las deidades. La carne del animal se come como *kanka* o merienda del día, servirla es obligación del alcalde. Por regla, la parte de la cabeza le corresponde al segunda mayor, como señal de reconocimiento de su investidura, y las otras partes a las demás autoridades y personas que intervinieron en el conflicto. Todos los huesos son juntados en un recipiente para que el alcalde los lleve y los entierre en uno de los calvarios, como signo de compartir jurisdicciones.

> *jilanqu* a veces por sí solo no puede hacer las cosas, por eso el *jilanqu* nos encomienda, después nosotros ejecutamos. Nos reunimos en la escuela y a veces en el patio de la casa del *jilanqu* (Don German Arias, alcalde comunal del *ayllu* Laymi, septiembre 9, 1998).

En lo administrativo, se ocupa de la comunicación y coordinación de actividades tanto entre las autoridades originarias como estatales. Es responsable de la realización del parlamento comunal o justicia mayor, ya que de esta instancia depende el proceder de sus actos oficiales:

> Yo, como alcalde comunal, me encargo de la justicia, así como del cumplimiento de los trabajos comunales; me ocupo de convocar las asambleas generales, hacer el *muyu*, llevar las noticias a los cabildos y también trabajo coordinadamente con el corregidor en asuntos de reuniones (*Ibid.*, Qala Qala, mayo 28, 1998).

Las asambleas generales son usadas como una instancia superior, a través de la mayor legitimidad que sólo se consigue con la participación de la comunidad, para aquellos casos de difícil solución, o para atribuir nuevas responsabilidades.

3.2.3. *Jilanqu*

Cumple las mismas funciones del segunda mayor, pero reducidas al territorio del cabildo: funciones políticas, administrativas, de justicia, defensa y religioso-rituales.

> El *jilanqu* es la autoridad del *ayllu* y es el encargado de convocar las reuniones comunales. Se entiende que es el hijo del segunda mayor, le representa en los actos oficiales, pero en los asuntos de tierras, el segunda, el alcalde de campo y el *jilanqu* son los únicos que tienen competencia. Son responsables de cada cabildo (Don Ángel Collo, mayo 28, 1998).

Administra justicia, con competencias sobre la generalidad de los conflictos suscitados dentro de su jurisdicción, buscando siempre terminar y conciliar los pleitos, antes que complicarlos y dilatarlos. Para los delitos leves, como riñas, peleas, insultos, maltratos u otros calificados como *jisk'a jucha,* utiliza el artificio del "aconsejamiento" o "llamado de atención", que en lo posible debe ser suscrito en un "acta de entendimiento" o "acta de buena conducta", donde las partes se comprometen a respetarse y no

Como autoridad ritual-religiosa, supervisa a los *jilanqus* para que éstos nombren a los pasantes de las principales fiestas del *ayllu,* en tanto que también es el representante de la justicia de los ancestros o *nayra pacha,* haciendo cumplir el *thakhi* de las fiestas en honor a los santos, *tata* o *mama,* católicos y propios. Por ejemplo, en la fiesta de carnaval, hacen el *qaraku* o *wilancha* y el *muyu* o visita a los cabildos, así como al lugar sagrado del *Inka Pukara,* pidiendo ayuda para la buena producción de la tierra, los animales, la conservación territorial y jurídica del *ayllu*.

3.2.2. Alcalde comunal

Tiene como principal competencia coadyuvar con el segunda mayor en la administración político-jurídica del *ayllu,* y se ocupa enteramente del cargo en su ausencia. Es llamado *wawa* o hijo de la primera autoridad, por ser la segunda ley del *ayllu*:

> El alcalde comunal anda junto al segunda mayor y arreglan los asuntos, por lo que se llama *jisk´a* segunda y el segunda le ordena todo lo que tiene que cumplir. En la resolución de conflictos necesariamente tiene que estar presente, él es como su ayudante. Siempre tiene que arreglar con el alcalde, entre dos andan, van juntos a arreglar los problemas desde la mañana, todos los problemas de linderos y los que tienen que ver con la tierra, asisten siempre entre los dos, como yunta. El alcalde presta sus servicios por tener tierras. Así es la costumbre de las autoridades (Don Narciso Flores, corregidor, junio 18, 1998).

También participa en las competencias del *jilanqu,* es una instancia que se ocupa de los conflictos particulares y colectivos entre comunarios y, al igual que el segunda mayor, busca resolver los conflictos utilizando la sanción como un medio de restitución del honor de las familias, siempre salvaguardando la equidad:

> El alcalde comunal camina en pareja junto con el *jilanqu,* es la primera instancia de resolución de conflictos, ninguna autoridad está autorizada para arreglar los conflictos unilateralmente. El alcalde suple al segunda mayor en su ausencia, en cuyo caso es el encargado de hacer justicia. El alcalde comunal es para que ayude al *jilanqu* en la administración, nosotros ayudamos al *jilanqu,* sobre las órdenes que nos imparten, para que los comunarios se reúnan en asambleas. El

> Los *qhawasiris* son elegidos por turnos... un año le toca a Chuquichamwi, después a Manqata, Ansaliri y al *ayllu* Laymi... el resto de los *qhawasiris* se eligen de la misma manera, cada uno de nosotros sabemos a quien le toca, así es nuestra costumbre... ellos son los que cuidan las *mantas,* cuando tienen que azotar azotan, a los que no respetan las chacras frenan con las multas (Don Teodoro Loa, *jilanqu,* zona 2, junio 17, 1998).

Tiene atribuciones rituales de lidiar con los fenómenos de la naturaleza, principalmente contra la granizada, que es la que más afecta a los sembradíos. Para este efecto, procede de acuerdo a la norma, encendiendo fogatas u otros medios. De continuar la amenaza, se apela al saber de los *yatiris.*

3.2.5. Corregidor

Al igual que las demás autoridades, el corregidor coadyuva en la preservación de la integridad territorial, en hacer cumplir las normas y en aplicar las leyes del *ayllu*. Reinterpreta y se apropia de las leyes estatales en esta lógica; sin embargo, en algunos casos puede constituirse en un nivel de auxilio coercitivo. Por principio, los asuntos de tierras no son de su competencia, por ser materia exclusiva de las autoridades originarias.

Participa supervisando el cumplimiento con el mundo ceremonial, elaborando actas. Por ejemplo, en un acta del año 1992 se encuentra inscrito un acuerdo de las personas contribuyentes, para aportar a un vaso de alcohol para la *ch'alla* a la Pachamama de manera obligatoria.

Por lo general, esta autoridad sanciona con multas económicas de acuerdo al delito, pero puede conmutar la pena con trabajos comunales o con chicotazos. Cuando llegamos por primera vez a Qala Qala, realizamos nuestro contacto con el *ayllu* a través del corregidor, que se encontraba trabajando en la construcción de la escuela, y en el curso de la conversación se refirió a un grupo de personas que se encontraba elaborando adobes en el lugar. Nos comentó que era una familia que estaba cumpliendo la sanción con trabajo comunal, porque el hijo había cometido la falta de embarazar a una joven.

Por definición, es un órgano que resuelve conflictos de diferentes instancias. Es órgano de apelación, porque atiende todos los casos derivados

volver a incurrir en el mismo acto. Los delitos de mayor gravedad o la reincidencia de los anteriores, son sancionados con más drasticidad. Según la *jucha*, el infractor tiene la opción de elegir entre tres formas de castigo: pagar la multa, que no excede la suma de diez bolivianos; cumplir un jornal de trabajo comunal; o someterse a los chicotazos, que por lo general consisten en "tres pasadas de mano". A criterio de Don Carmelo Tucucari, los tres chicotazos tienen relación con la referencia católica de la Santísima Trinidad, el primero representa al Padre, el segundo al Hijo y el tercero al Espíritu Santo. Visto de otro modo, representa la aplicación de la justicia en sus dimensiones de *akapacha* (justicia de los hombres), *alaxpacha* (justicia del rayo o *illapa*) y *manqhapacha* (justicia de las almas).

Todos los conflictos, sea cual fuese su gravedad, se tratan de resolver en coordinación con el alcalde comunal. Si no logran solucionarlos, son elevados a la instancia del segunda mayor.

Como parte de sus competencias religioso-rituales, le corresponde organizar y dirigir las ceremonias para combatir las variaciones climatológicas que afectan a los sembradíos. Una de ellas es la *uma turka*, ceremonia especializada de los tiempos de sequía que consiste en atraer la lluvia con ofrendas o *waxt'a*s.

Según la época, controla el uso de los diferentes instrumentos (de viento, cuerda, percusión y otros), cuestión de suma importancia, ya que se entiende que la música también incide en el comportamiento del tiempo. Así, por ejemplo, está prohibida la interpretación de instrumentos metálicos de viento en plena etapa de producción agrícola, porque se asume que son los enemigos de las nubes y de la lluvia.

3.2.4. *Qhawasiri*

Es la autoridad especializada en el cuidado de las *mantas.* Puede sancionar todo lo relacionado con el daño a las chacras. Cuando encuentra animales haciendo daño a los cultivos, procede con una severa llamada de atención y, en caso de continuar el descuido o reincidirse, está autorizado a castigar al infractor con chicotazos, independientemente de su edad o género. En caso de no encontrarse al dueño de los animales, éstos son entregados a la autoridad inmediata superior, junto a un informe oral determinando la dimensión del daño causado, para que en función a ello se aplique la multa correspondiente:

Como parte procedimental de la administración de justicia, existe en actas un "juramento" en el cementerio que puede adoptar un carácter preventivo, ya que la comunidad toma esta medida para asegurarse de prevenir posibles acciones en su contra y a la vez para evitar reincidencias. En otras circunstancias, el mismo juramento se constituye en un medio para llegar a la verdad, como se podrá advertir seguidamente.

3.3. Ritual del juramento

Como parte del ordenamiento jurídico del *ayllu*, el juramento es de trascendental importancia y toma tintes sagrados. Es utilizado por las instancias de autoridad para la resolución de todos aquellos conflictos que encierran duda, inclusive a nivel familiar, y de manera pública en los *jach'a jucha*.

Según nos cuenta don Simón Torrejón Mamani, exautoridad que sometió a juramento a un comunario, se recurre al "juramento" [23] cuando el inculpado niega rotundamente el "delito" y no existen pruebas contundentes sobre los hechos. En tal caso, el sindicado o supuesto infractor se somete a declarar públicamente su inocencia, ante las autoridades y la comunidad, y lo debe reafirmar ante la "mesa ritual de juramento". Esta mesa está compuesta por "Santo Cristo" (una cruz), ropa de luto o prendas de color negro, dos cuernos de vaca, un cuchillo, dos velas prendidas, sal, un manojo de ajíes enteros y la *ara qala*[24]. Esta última sugiere la expresión de la máxima justicia que se encuentra en Sucre. Ante ella las autoridades interrogan y hacen jurar a los inculpados. Por su imponente sacralidad, quienes se sometan a este acto quedarán absueltos de los cargos, pero si cometen perjurio, en corto tiempo morirán trágicamente por la sanción de la justicia sobrenatural.

A veces el juramento se realiza en el cementerio o en la iglesia, donde cavan la tierra en forma de cruz y encima colocan la "mesa ritual" en un *awayu*. Mientras las autoridades le van preguntando: *ultimu, ukamat janich, ultimu...*, "por última vez, ¿es verdad o no es verdad?", el que juramenta está obligado a pasar tres veces encima de la cruz y la "mesa ritual", repitiendo *juru janiw nayakti...*, "juro que no soy el culpable", proclamando su inocencia; de lo contrario, debe aceptar su culpabilidad (Don Alejandro Villca, *ayllu* Laymi, octubre 10, 1998).

En otras palabras, a la justicia del *ayllu* no le interesa el castigo como tal, sino la verdad y su ratificación ante el mundo ritual del derecho, donde

de otras jerarquías de autoridad. Por ejemplo, en una discusión escandalosa que afecta a terceros se precisará de la intervención de las demás autoridades, porque entiende que un lío de dimensiones mayores afecta la marcha del *ayllu*. En determinadas oportunidades, los comunarios recurren a esta autoridad directamente, considerándola de mayor drasticidad en cuanto a la aplicación de penas o sanciones. Cuando atiende este tipo de casos, se constituye en el órgano de primera instancia. De la misma manera, es última instancia cuando resuelve problemas junto al cuerpo colegiado de autoridades, e inclusive puede llevar un asunto que compromete al común a la justicia mayor de la asamblea comunal.

El adulterio aún tiene connotaciones similares a las que tenía en el mundo prehispánico. Siendo considerado un delito mayor, según el procedimiento los infractores están obligados a confesar y a reconocer la dimensión de su falta, sin implicar ello la disminución de la pena, que es indispensable asumir material y moralmente, para restablecer el desequilibrio social ocasionado. En el juzgamiento de este tipo de delitos, se constituyen en agravantes las contravenciones cometidas en el pasado por cualquier miembro de la parentela. Lo que significa que las infracciones se encadenan y comprometen directamente al linaje familiar.

Esta es sólo una muestra de la actuación jurídica del corregidor, absolutamente subsumida y controlada por los principios de la justicia del *ayllu*. Cuando se trata de un delito mayor, no está autorizado para resolverlo unilateralmente, y ni siquiera junto al cuerpo de autoridades, sino en la asamblea comunal, desde donde el *ayllu* tiene la posibilidad de controlar y vigilar sus más fundamentales preceptos. Con este mecanismo, se comunaliza la drasticidad de la sanción, previéndose cualquier represalia o venganza individual que se pudiera tomar en contra de las autoridades.

---

[23] En las comunidades de la provincia Inquisivi, este juramento es conocido como "juramento de cesorio" (Spedding: comunicación personal). Son rastros de la memoria jurídica prehispánica. Según Ziólkowski, para la "hucha", traducida como pecado, existían "técnicas de confesión" consistentes en la confesión oral de los pecados; el lavatorio, haciendo que el río se los lleve; el uso de ropa nueva a efecto de no contaminarse con la culpa; y las penitencias rigurosas (1996: 31-32).

[24] Es una piedra blanca, traída desde Sucre, de la Corte Suprema de Justicia. Se dice que en el pasado las autoridades juramentaban sobre esa piedra, para cumplir leal y efectivamente en los juicios que enfrentaba el *ayllu*.

altos índices de divorcios o separación: "No debes pegar a tu mujer, bien deben andar como personas casados, para que un día estén respetados" (Don Tiburcio Guaray, Qala Qala, junio 17, 1998).

El proceso de resolución de los conflictos consiste en que los padrinos interrogan, aplicando el careo, y en función de ello proceden al llamado de atención y las recomendaciones, para finalmente someter al hombre y a la mujer al ritual del "perdonamiento". Si merecen ser castigados, el padrino azotará al ahijado y la madrina a la ahijada. Este acto se conoce como *ampara luqxatawi*, "hacer uso del poder de la mano", y representa la degradación del honor tanto de la pareja como de los padrinos, aunque a ojos de la comunidad lo que se descapitaliza es la reputación de la pareja.

Los conflictos entre parejas que conviven en *sirwiñaku*, *pusanaku* o concubinato, donde no existe la figura de los padrinos, se solucionan con la presencia de los padres y testigos, por acuerdo de partes. Los testigos fungen como garantes del acuerdo tácito, a manera de documentos vivientes:

> De los concubinos que se separan, pagan del tiempo perdido o por el tiempo que estaba en la casa del marido, y tiene derecho de recoger las prendas que se ha hecho la mujer. Si tienen hijos se dividen por igual los bienes y ambos mantienen a los hijos hasta su juventud (Don Alejandro Villca Chino, octubre 9, 1998).

Es de resaltar el grado de reserva que existe, tanto en los compromisos orales como escritos, en las autoridades que atendieron el caso, en los testigos y también en los involucrados, usando a modo de cierre de actas, frases como la siguiente: "de ninguna manera los vecinos pueden hablar sobre este problema, ya está solucionado, ni de farreado ni de sano", como acordando un compromiso para evitar que la deshonra se colectivice:

> Existen formas de arreglo entre las familias para que el resto de la comunidad no sepa ni se entere de lo sucedido, para no echar a perder el honor y la honra familiar. Esta es otra modalidad de resolución de conflictos (Don German Arias, alcalde comunal, Laymi, junio 18, 1998).

Dicho de otro modo, cuando los conflictos han sido solucionados a través de acuerdos escritos o tácitos, los miembros familiares y no familiares están prohibidos de divulgar el tema, a efectos de preservar la honorabilidad de las familias involucradas y otorgar a los infractores la oportunidad de

las almas desempeñan el papel de jueces de última instancia. Lo que se busca es que el culpable asuma la responsabilidad penal por sí mismo.

3.4. Delitos menores o *jisk'a jucha*

Al igual que en Yaku, son *jisk'a jucha* todos aquellos delitos que se suscitan en el ámbito particular o privado, que no comprometen sustancialmente el interés común. Para efectos de nuestro análisis, los hemos agrupado en dos grandes categorías: intrafamiliar y extrafamiliar, los que son resueltos en el marco de las competencias específicas de cada autoridad, según su dimensión. En este contexto, los segunda mayor y el corregidor son la última instancia de apelación en el *ayllu*.

3.4.1. De tipo intrafamiliar

La esfera familiar marca los límites de este nivel. Dentro de la familia, los padrinos o *parinus* de matrimonio desempeñan el papel de autoridad especializada. Son la justicia delegada y los padres sustitutos de los ahijados frente a los problemas maritales. Aplican la sanción de la palabra, recordando las *iwxas* manifestadas para el matrimonio; pero en caso de volverse algún problema habitual, con total libertad pueden aplicar el chicote y, en extremos, hasta multas, ya que las faltas de los ahijados implican la deshonra de los padrinos:

> Ah... el padrino y la madrina van donde los ahijados, ellos son los que se entienden y pueden aplicar azotes a sus ahijados, así es la ley acá. Los padrinos tienen que atender todos los problemas. Los ahijados tiene que vivir con todo respeto, la mujer no tiene que andar coqueteando... como casada tiene que andar... para eso están nombrados los padrinos... para orientar, así nomás, la madrina como el padrino, no pueden castigar por castigar, sólo cuando hay problemas, en esos casos está obligada a usar el chicote, ¡carajo! puede hacer probar el chicote, o sino le lleva a hacer sancionar con las autoridades, así nos arreglamos (Don Germán Arias, junio 20, 1998).

Por norma, los ahijados deben guardarse respeto mutuamente. Ni la esposa ni el esposo pueden actuar con la conducta de solteros, ambos tienen que comportarse con la ética del casado, bajo la vigilancia de los padrinos, quienes son los directos garantes del matrimonio, encargados de encaminarlos, reprochando o castigando cuando hay errores. Inclusive están facultados para llevar a sus ahijados a comparecer ante las autoridades superiores y hacerlos sancionar. En parte, es lo que explica la ausencia de

que puedan restaurar su ya mancillada dignidad.

A través del trabajo de campo hemos observado que la mayor parte de la población está casada por el registro civil y por la iglesia, siendo pocos los casos de *sirwiñaku* o *pusanaku* —los que se dan con mayor frecuencia entre parejas mayores, entre viudos o separados y algunos solteros. Estos últimos casos son los que más problemas acarrean a las familias, justamente por la inexistencia del padrino que actúa como garante y autoridad legítima en el matrimonio. El ideal es contraer matrimonio y tener padrinos, debido a que el *ayllu* busca la seguridad y estabilidad tanto de la pareja como de la familia —siendo éstos los pilares del poder y la justicia del *ayllu*.

3.4.2. De tipo extrafamiliar

Todos aquellos conflictos o controversias que no han podido ser absueltos en el núcleo familiar, pasan directamente a la jurisdicción de las autoridades del *ayllu*. Los casos más importantes serán expuestos a continuación, sin implicar que sean los únicos, ya que pueden existir otros de acuerdo a las circunstancias y a la intensidad de conflictos que se vive con respecto al Estado.

A efectos de nuestra propia metodología de exposición de los casos hemos optado por utilizar algunas tipificaciones propias del sistema oficial, y las otras se han estructurado por la naturaleza de la dimensión de cada conflicto.

3.4.2.1. Separación y asistencia familiar

Estos casos se convierten en un problema extrafamiliar, en su mayoría, por no haber sido posible encontrar un entendimiento satisfactorio entre las partes, por lo que tienen que ser resueltos en el ámbito jurisdiccional de las autoridades públicas del *ayllu*.

La mayoría de los casos de disolución de concubinato son resueltos por las instancias de autoridad, por problemas de discrepancia en torno a los bienes gananciales. A modo de ejemplo, el 3 de mayo de 1996, el corregidor de Qala Qala atendió a una pareja con una hija de dos años que quería separarse después de haber convivido. Suscribió un "acta de separación y buena conducta" con el aval de dos testigos. El acta se firmó con el compromiso de no incurrir en posteriores comentarios interesados o difamaciones, bajo multa de Bs. 500.00. Tras este acto, se procedió a la división y partición de

Sistema de autoridades originarias del *ayllu* Laymi-Puraka portando los *paraturus* , que expresan la unidad de ambos *ayllus*. La cabeza del cordero representa el poder de las *cumbreras.*

Autoridades de *ayllu* Laymi-Puraka mostrando un documento de resolución de conflictos.

los siguientes bienes: un lote de terreno en la marka, valorado en Bs. 800.00, y un cocal en el Chapare, evaluado en Bs. 250.00. El hombre se quedó con $us. 250.00, y la mujer con $us. 200.00, quedando la hija en poder de la madre (Libro de Actas del corregimiento del cantón Qala Qala: 42).

De la misma manera se dio un hecho, en marzo de 1998, en el que los concubinos firmaron un "acta de separación y buena conducta", aduciendo que la separación era voluntaria y de acuerdo mutuo, "por mal entendimiento". Se le reconoció a la mujer la suma de Bs. 150.00, pagaderos en cuatro meses, por los "servicios" prestados. En caso de incumplimiento del pago, el hombre sería sancionado con la multa de Bs. 50.00, y si por algún motivo, después de la suscripción del acta, hubiere relaciones sexuales, ambos serían "sancionados drásticamente" (*Ibid.*: 120).

En marzo de 1998, el padre de una menor firmó un "acta de compromiso" ante el corregidor del cantón Qala Qala, comprometiéndose a ayudar a su hija de un año y dos meses de edad, que se encontraba con su madre, con la suma de Bs. 400.00 para los gastos de crianza. En caso de que el obligado no cumpliera con su compromiso, sería sancionado con la suma de Bs. 200.00, exigibles ante cualquier autoridad judicial o administrativa del *ayllu* o estatal. La suscripción del acta se realiza en presencia de dos testigos, para asegurar la efectividad de los derechos de la niña (Libro de Actas del segunda mayor del *ayllu* Puraka: 40).

3.4.2.2. Problemas de tierras y linderos

La tierra y los linderos son la principal fuente de conflictos en el *ayllu*. Por lo tanto, todos los problemas relacionados a estos ámbitos, en primera instancia, son atendidos por las autoridades originarias: los *jilanqus*, el alcalde comunal y los segunda mayor, que por norma tienen que resolver el caso acudiendo al lugar de los hechos, como dice el testimonio siguiente:

> Las autoridades somos los entendidos en todos los problemas de la tierra. Nuestro segunda mayor se encuentra en Lagunillas, el segunda tiene que venir aquí, al cantón Qala Qala, a arreglar los casos, pregunta: cómo está la comuna, cómo se encuentra el alcalde, al *jilanqu* le pregunta lo que a ocurrido. Ante su ausencia nos ocupamos de arreglar los conflictos entre el *jilanqu* y el alcalde comunal, vamos al lugar del conflicto y arreglamos en función a los linderos que existían antiguamente. Estos problemas ocurren a menudo porque van avanzando continuamente, por ello es que se tiene que solucionar de forma inmediata en el cuerpo de autoridades. Recién llevamos tres

meses en funciones, de aquí en adelante habrá cualquier cantidad de demandas sobre problemas de linderos. Generalmente ocurren en tiempos del preparado de la tierra, en esta época todavía no hay (Don Germán Arias, alcalde comunal, Laymi, mayo 28, 1998).

Frente a estos problemas, la parte denunciante presenta una demanda verbal ante la autoridad, quien notificará a la parte contraria. A decir de don Simón Torrejón: "Las notificaciones al domicilio del demandado siempre se realizan muy de madrugada, al demandado hay que encontrarlo en cama, durmiendo" (Ch'illkhapalqa, septiembre 9, 1998).

La resolución del conflicto no sólo se efectúa en el despacho de la autoridad, donde ya se ha tomado conocimiento del caso y se tiene una idea preconcebida de lo sucedido, sino que se acude al lugar del conflicto para comprobar la veracidad de los hechos y resolverlos en el acto —especialmente en lo que hace a los asuntos de transgresión de linderos dentro del *ayllu*. Una vez reunidos en el lugar, demandantes y demandados presentan sus alegatos y los testigos dan prueba de ello. De existir algún tipo de contrariedad, como último recurso para concluir su dictamen, la autoridad pertinente apela al ritual del juramento.

Como es habitual en este tipo de casos, se cierra el conflicto con el aporte de dos corderos, que representan una retribución por el servicio de las autoridades y los daños causados: los cueros se entregan al alcalde comunal, en una especie de remuneración, y la sangre es el pago a la Pachamama. Como segunda garantía del buen entendimiento se suscribe la respectiva "acta de buena conducta".

Los que no pueden solucionar problemas de tierra en último caso van directamente al *t'inku* y el que gana posee la tierra (Don Alejandro Cuéllar, alcalde comunal del *ayllu* Laymi, junio 17, 1998).

3.4.2.3. Daños de animales en las *mantas*

Cuando se encuentra a algún animal haciendo daño a los cultivos, la autoridad pertinente llama la atención severamente a los pastores, y si la negligencia se repite, puede aplicar el poder coercitivo del chicote. Cuando la dimensión de los daños es mayor, eleva la demanda a la autoridad inmediata superior, para luego resolver el problema en el terreno, previa tasación de las pérdidas. En base a ello se establece la forma de

Estos delitos, que generalmente se suscitan en las fiestas o acontecimientos sociales, son tipificados utilizando la clasificación del sistema oficial, pero se los ajusta según la gravedad de los hechos, como se puede advertir en la siguiente acta:

> ...entre solteros se amenazaron, pero se solucionaron ante la autoridad natural y secretario general para vivir en el futuro como familia... también estuvieron padres y madres. Se entraron de acuerdo para solucionar en el local... el joven se sancionó con una suma de Bs. 50.00. Luego también tienen una suma de multa de Bs. 250.00 para no hablar en los futuros días... cada demandante ponen testigos... también de ninguna manera los vecinos pueden hablar sobre este problema (*Ibid.*: 21).

El corregidor atendió un caso —con iguales características— de una familia que había agredido verbalmente a otra, mediante injurias e insultos. El caso fue solucionado mediante un "acta de compromiso", por la que "los demandados se comprometen a no insultar más, ni hablar mal, ni criticar de sano ni de ebrio dentro la población y fuera de la población, conjuntamente su esposa y sus familiares y no hablar ni una sola palabra contra el... [demandante] su señora y su familia". En caso de incumplimiento, el infractor sería sometido a 48 horas de arresto y a multa de Bs. 200.00 (*Ibid.*: 35).

En otra oportunidad, un problema de insultos entre dos familias fue solucionado mediante el mismo artificio de la suscripción de un "acta de buena conducta", con la presencia de dos testigos. Las partes "se comprometen a vivir en buena forma, de no incurrir ni de borracho ni de sano". En caso de incumplimiento, serían sancionados con Bs. 200,00, exigibles ante cualesquiera autoridades (Libro de Actas del segunda mayor del *ayllu* Puraka, noviembre 5, 1997: 21).

Como se puede notar en las actas, en situaciones de esta naturaleza lo que a las autoridades les interesa es resolver el problema y, sobre todo, evitar que los mismos hechos se repitan en lo posterior. A ello se deben los elevados montos de las multas para casos de reincidencia. Por otro lado, casos que las autoridades tipifican como "amenazas" se deben entender como calumnias, por ejemplo, de robo, brujería y otras, que son resueltas con la presencia de testigos, quienes además de comprobar los hechos, son utilizados como representantes públicos o a modo de "candado de

pago o indemnización:

> Para animales que hacen daño a la chacra, hay cuidador que es el *qhawasiri*, entonces el *qhawasiri* trae animales de la chacra y sanciona con tres azotes al dueño del animal. Si ha afectado mucho a la chacra, hace tasar y el daño hace pagar en la cosecha (Don Alejandro Villca Chino, *ayllu* Laymi, octubre 9, 1998).

Por lo general, estos problemas se resuelven de manera oral e inmediata, sin dar lugar a posibles situaciones contenciosas. A diferencia de otros problemas, no se suscribe documento alguno. Tampoco se tiene referencias de que algún caso de este tipo haya sido derivado a mayores, por lo que se puede asumir que han sido resueltos satisfactoriamente para ambas partes.

3.4.2.4. Delito de lesiones

Los delitos de lesiones están constituidos por peleas y riñas, suscitados entre miembros internos o externos a una familia. Pueden ser resueltos particularmente, pero en caso de enconamiento o complicaciones intervienen las autoridades.

Un caso de esta naturaleza fue atendido por el corregidor del cantón Qala Qala el 8 de noviembre de 1996. Se trataba de un problema que se resolvió mediante una "acta de buena conducta", en la que se suscribió el compromiso de respetarse mutuamente, "de sano y ebriedad", sin imponerse multa alguna, sólo la suma de Bs. 100.00 en caso de volver a incurrir en la misma falta. Para que la resolución tuviera mayor fuerza, se contó con la participación de los respectivos testigos (Libro de Actas del corregimiento del cantón Qala Qala: 72).

También atendido por el corregidor de Qala Qala fue el caso de una pelea en estado de ebriedad, ocurrida en el mes de noviembre de 1997 durante las fiestas de Todos Santos. Esta vez, por la envergadura del problema, la autoridad impuso a ambas partes una multa de Bs. 40.00; no obstante, en el documento se menciona una "solución amistosa". Al igual que en el anterior caso, se suscribió un "acta de buena conducta", con la suma de Bs. 500,00 exigibles ante cualquier autoridad del *ayllu*, como sanción para el caso de repetirse el mismo hecho (*Ibid*.: 97).

3.4.2.5. Delito de insultos, injurias y calumnias

Los laymi-puraka, al igual que los de Yaku, realizan contratos diversos que conllevan dentro de sí mismos una convención. En este sentido, el *ayni*, la *mink'a* y el *chuqu*[25] se encuentran suscritos bajo normas o prácticas admitidas tácitamente, por lo que los hemos denominado "pactos revestidos", pues son perfeccionados por un conjunto de solemnidades de tipo ceremonial y conductual, sin ningún intérprete u otro elemento o requisito. La memoria jurídica oral y documental sugiere que no son fuentes enconadas de conflicto. En cambio, la aparcería y el arriendo o alquiler, que también forman parte del sistema de contratación, forman parte de los "pactos desnudos". Por su origen en el derecho civil estatal, sus derechos y obligaciones se encuentran mediatizados por el dinero. Por su carácter oneroso son causales de controversias o malentendidos. Un caso de este tipo se suscitó el 30 de noviembre de 1992, cuando la dueña de un rebaño, habiendo contratado los servicios de una pastora por seis meses, se negó a pagarle, por lo que la pastora retuvo en su poder algunos animales a modo de autoretribución. En represalia, la dueña la insulto de "ratera", llevándola hasta el corregimiento. La jurisprudencia del *ayllu*, con su característico espíritu práctico, llegó a resolver el conflicto satisfactoriamente para ambas partes, haciendo justicia tanto por los servicios prestados, como por el levantamiento del cargo mayor de "ratera", aplicando una multa por sus fuertes connotaciones.

3.5. Delitos mayores o *jach'a jucha*

Los *jach'a jucha* son aquellos delitos, como el robo, el abigeato, el adulterio, el despojo de tierras, el incesto, el estupro y la violación, que afectan el bienestar y el equilibrio social de la colectividad o involucran en pleitos a muchas personas. Son directamente resueltos por el poder judicial del *ayllu*; son competencia de la asamblea general.

Por otra parte, aunque el aborto es condenado por el común de la gente, sólo es castigado cuando los infractores no han cumplido el ritual "del despacho", por aquellos nacidos que no alcanzaron el bautismo. Esto quiere decir que no se sanciona el hecho como tal, sino las consecuencias que acarrea. Principalmente durante el periodo de producción agrícola, las autoridades vigilan a las embarazadas hasta que den a luz.

Si bien no existe una explícita pena para la mentira, la flojera y la maldad, a los infractores se les aplica la sanción moral, la que se hace extensiva a sus familias. Sobre todo en delitos de extrema gravedad, los

seguridad jurídica".

3.4.2.6. Deudas

Los contratos de transacción, que en la mayoría de los casos se pactan de forma oral y con testigos, en caso de incumplimiento son directamente elevados a instancias de las autoridades, donde el conflicto se resuelve utilizando la figura del "acta de compromiso". Como el caso atendido por el corregidor el 22 de noviembre de 1994, en el que se había presentado una demanda por no haber cancelado el costo del ganado comprado. Ante la citación a las oficinas del corregimiento, se presentaron el acreedor con un testigo, y el deudor con un garante. Se dio el comprometió de pagar la suma de $us. 250.00 en el lapso de una semana. De no cumplirse el compromiso en ese tiempo, el garante sería el directo responsable; bajo ese tenor se suscribió la acta. Según un *addendum* de la misma acta, la deuda fue cancelada conforme a lo estipulado (Libro de Actas del corregimiento del cantón Qala Qala: 7).

Otro caso por incumplimiento en una transacción fue atendido por el segunda mayor del *ayllu* Puraka en fecha 11 de mayo de 1998, bajo el siguiente tenor: "Primero: Nosotros nos comprometemos a pagar el ganado de 2 años sea hembra o macho para el mes de julio de 1998. Segundo: si en caso contrario, no es pagado, su garante será responsable bajo documento... Tercero: El acreedor le quitará su ganado del deudor" (Libro de Actas del segunda mayor del *ayllu* Puraka: 49).

Como se podrá advertir, los testigos son utilizados como seguridad moral y material para garantizar el cumplimiento del pacto o compromiso contraído, o efectivizar las sanciones impuestas. Se trata de una especie de segundo aval, pues el primero lo constituye la suscripción del documento.

3.4.2.7. Conflictos de prestación de servicios

[25] Es una variante del *yanapaña* o ayuda recíproca, donde por norma se espera la retribución, pero sin tomarse en cuenta que sea directa y equivalente, como sí sucede en el *ayni* y la *mink´a*. Se utiliza para trabajos colectivos que requieren ciertas habilidades o saberes, garantizando comida, coca y alcohol para los contratados. Son ejemplos típicos la construcción de casas o *utachaña*, así como los preparativos para la realización de fiestas o *pristi pasaña* —elaboración de chicha, carga de leña o refacción de la casa del preste.

en el año 1991 y fue suscrito en un "acta de buena conducta":

> La autoridad del corregidor... y *jilanqu*... atendieron el problema de los demandantes... y demandados... más su hijo, sobre problemas de brujería. Pero no son justificativos (que no hay evidencias de haberse utilizado brujería, solamente existían amenazas) se sabe que entre ambos se ultrajaron con esas palabras de brujería. Por lo tanto entran en un acuerdo de solucionar honestamente... se sancionó de bolivianos 10. y con eso fueron solucionados... ellos vivirán en una amistad familiar... de lo contrario con una multa de valor de una llama, así se comprometen bajo sus testigos en presencia de las autoridades de partes... (Libro de Actas del corregimiento, 1991: 9).

Esto demuestra la gravedad del asunto, ya que la simple utilización del término como insulto es motivo de demanda. En previsión a cualquier tentativa de reincidencia, la autoridad anticipa una multa considerable y un compromiso con testigos, a manera de garantía.

La sanción para este tipo de delitos, se aplica con mayor drasticidad al que hace el servicio, o *layqa*, por utilizar sus conocimientos para hacer la maldad o daño. También se castiga a los usuarios, aunque no se sabe con certeza si se les aplica las máximas sanciones.

3.5.2. Adulterio

La infidelidad en la pareja es rechazada y sujeta a condena por el *ayllu*, porque las relaciones amorosas (sexuales) extramatrimoniales, además de atentar contra la estabilidad de la institución familiar, queman la imagen y la honorabilidad, más que de los infractores mismos, de sus familias —fundamento jurídico muy protegido en la región.

Hasta 1952, una de las sanciones a las mujeres que habían cometido adulterio u otras faltas, era la *pusitiyaña*, que consistía en el cumplimiento de servicios forzados para el cura de la iglesia de Chayanta, debiendo permanecer de por vida o ser "vendidas" a los viejos o solterones (Don Narciso Flores, corregidor, junio 19, 1998). Ello quiere decir que existe una imbricación con el sistema jurídico colonial, pero no en términos mecánicos, sino más bien en sentido de una redefinición a partir de ámbitos propios, de donde el propio tratamiento del tema adquiere su forma y su vigor.

En la actualidad, una vez comprobado el delito a través de todas las pruebas de que se dispone, el *jilanqu* y el segunda mayor reprenden a los

padres se convierten en artífices finales de la ejecución de la pena —como veremos más adelante— por no haberles mostrado a los niños las normas fundamentales del *ayllu*. Se asume que los males provienen de las fallas de los propios padres.

Queda claro que existen ciertas tipificaciones o delitos que siendo permisibles para la ley estatal, son penados de manera drástica por la justicia indígena. Dada tal incompatibilidad, se asumen tácitamente como secreto jurídico de *ayllu* y, por lo mismo, cualquier comentario al respecto debe negarse o evadirse con el silencio.

3.5.1. Brujería o *layqa*

Por lo general, la práctica de la brujería se entiende como el mal uso del saber yatiri, denuncia sombras en acción social de un connotado especialista. En situaciones coloniales o neocoloniales se manifiestan para reflejar estados de crisis o el advenimiento de una nueva situación. Según entiende Taussig, las prácticas rituales o brujería son "un poder creativo" que impugna a los sistemas de la conquista, al cristianismo y al desarrollo capitalista (1993: 290, 291). En consecuencia, se trata de una manifestación antípoda al sistema jurídico estatal y a su perverso influjo.

Se presenta en aquellos conflictos no resueltos o resueltos insatisfactoriamente, ya sea entre familiares o particulares. En estos casos, las partes damnificadas utilizan el saber del *yatiri* para ocasionar algún mal, efectivizar una venganza, o hacer justicia por medios sobrenaturales. En algunas circunstancias, cuando el *yatiri* o alguien de su familia tienen algún problema, o se suscitan accidentes, muertes repentinas, desgracias de cualquier índole entre sus adversarios, se asume directamente que han sido por su intervención.

En opinión de Don Alejandro Villca, la práctica del *layqasiri* o brujería, como del *khuchi jaqi* o adulterio, son calificados como delitos graves. Sólo el comentario y las acusaciones reiteradas son pruebas suficientes para colgar a los acusados de los pies, cabeza abajo, en los tijerales de la iglesia, y aplicarles chicotazos hasta que confiesen su culpa, se arrepientan y juren que nunca más volverán a incurrir en las mismas faltas. En caso de no respetar el juramento tienen que pagar con su vida.

Tentativas o signos de brujería son inmediatamente presentados como "demanda" a la autoridad del *jilanqu*, para que seguidamente éste pase el caso a las autoridades superiores y juzgue una instancia ampliada. Sucedió

llevarlos al cementerio, para hacerles reconocer su delito y que las almas se encarguen de recomendarles":

> En caso de peleas de la pareja, los padrinos, las autoridades de la comunidad o *ayllu,* llevan al cementerio a una de las parejas, para encerrarlos en la pequeña capilla junto con la calavera, allí permanece amarrado durante las noches, por el tiempo de una semana. A este tipo de castigo lo llaman *misir kuyra* las almas de los espíritus son las encargadas de disciplinarlo *almämp inkaryäña* a fin de que rectifique su comportamiento (Don Alejandro Villca, octubre 9, 1998).

En este contexto, las sanciones a los delitos mayores son resueltas en espacios sagrados como el cementerio, que en este caso se asume como tal —lo que significa que la justicia se lleva a su mejor término mediante un procedimiento ritual.

Una variante de las sanciones a este delito es el *armar kajaña,* que consiste en incrustar la punta del pie descalzo del acusado en el arado desarmado, en la parte donde entra el timón, para después ajustarlo con el mismo, apretándolo de a poco, hasta que confiese y reconozca su culpa (Don Alejandro Villca Chino, *ayllu* Laymi, octubre 9, 1998).

Como adelantamos con respecto al padrino o madrina, son parientes espirituales que se convierten en parte de la familia por hacer bautizar al hijo de otro o por haber hecho casar a una pareja, pasando a ser compadres de los padres de éstos. En el concepto de Spedding, a más de ser una forma "espiritualizada" de parentesco consanguíneo, es sobre todo una "contra-afinidad" que permite remediar las distintas fallas de la parentela consanguínea (1998: 135). Por ello, en el mundo indígena vienen a sustituir a los mismos padres, incluso adquiriendo atribuciones jurídicas a lo largo de su vida. Consecuentemente, la unión entre compadre y comadre, además de ser adulterio, se transforma automáticamente en un incesto; a ello se debe la sanción de destierro. En Qiraya, un caso reciente de andanzas amorosas entre compadre y comadre traía desvelada a la comunidad, y por consenso de la asamblea general la sanción fue el destierro sin retorno hasta hoy. Otro caso similar se suscitó en el cabildo Ch'aphi Ch'aphi, donde comadre y compadre fueron expulsados con el alegato de que personas con ese comportamiento transgreden la justicia del *ayllu* (Don Alejandro Villca, *ayllu* Laymi, octubre 9, 1998).

autores y les advierten que se les dará una oportunidad para que corrijan su mal comportamiento. Si persistieran en esta conducta, se les aplica la sanción del destierro, y si cuando volvieran siguieran reincidiendo, se les aplicaría la máxima justicia. Las autoridades originarias proceden a la ejecución de las penas en la forma que la comunidad decide (Don Ángel Collo, *jilanqu* del cabildo Qala Qala, junio 17, 1998; Espinoza Armata 1995: 26). En otros casos también se sanciona con la confiscación de tierras, "por andar como *alqhu* (perro)", como en el siguiente caso:

> Se solucionó entre demandantes sobre adulterio, ante la autoridad como *jilanqu* y demás, también todas las comunidades hombres y mujeres fue solucionado sobre goce sexual que habían cometido un año y medio... se quedarán con mis tierras la mitad de mi originario... y don... [el marido de la mujer adúltera] también entra de acuerdo para pagar una sanción de Bs. 1.300.00 (Libro de Actas del cabildo Qala Chullpa, *ayllu* Puraka, 1995: 25).

Este testimonio nos remite al clásico debate sobre el igualitarismo y las posturas liberales de género. En una primera instancia el tratamiento de género en la justicia del *ayllu* es por demás evidente. Desde lo jurídico, el hecho de que el varón sea sancionado perdiendo tierras y la mujer pagando dinero a través del cónyuge sugiere que la aplicación de sanciones dependerá de cómo y cuánto participan los infractores en el sistema de relaciones económicas. De ningún modo la mujer podía haber recibido una sanción referida a tierras porque, por definición, la tierra no se hereda por línea matrilineal, por lo menos las *mantas*. Es sujeto de juzgamiento con sanción diferenciada.

En la visión de don Víctor Aro, este tipo de sanciones están orientadas a controlar los males y reformar a los transgresores. Se les advierte continuamente: *sintxamaqiw lisusxtaxa uraq apthasiñ munt, kunaruch tukuñ munt* , "demasiado te estas extralimitando, cuidado con perder tus tierras, o en qué quieres terminar". Las tierras expropiadas por la aplicación de esta sanción se revierten al *ayllu*, principalmente para beneficio de las personas que no tienen tierras o *kantu runas* cumplidores de las normas, o, en su defecto, para sustentar los gastos del *ayllu*.

Según don Alejandro Villca, a los adúlteros se les hace comparecer ante el tribunal de las almas, en el cementerio. Este castigo es conocido como *misir kuyra* y *almamp inkaryäña,* o sea que "a los infractores hay que

de aquí, el honor de nuestra familia está en el suelo, la gente qué nos va decir". Una forma de sanción es invitar a abandonar voluntariamente el cabildo, para no ser presa de acusaciones y presiones.

En 1994, en Qhara Qhara, *ayllu* Puraka, se dio un caso de incesto entre primos hermanos, que después de haber sido advertidos, fueron denunciados por segunda vez a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí. El *ayllu* pedía la expulsión o ejecución, y el dirigente Agustín Acho aconsejó que entregaran la mujer a algún solterón de la comunidad, y de persistir en la unión ilícita, fuese expulsada "sin llegada" (Espinoza Armata 1995: 27).

Espinoza Armata, basándose en el testimonio del segunda mayor, don Hilarión Coyo, reporta para el *ayllu* Chayantaka que en la comunidad Pata Pata, en Huanuni, se ejecutó a dos hermanos carnales que convivían como marido y mujer después de la muerte de sus padres (*Ibid.*: 25). Según el mismo autor, el secretario general de la subcentral campesina del *ayllu* Chayantaka dice:

> Así en el caso de un campesino que violó a su hija menor y la embarazó se lo echó de la comunidad, ahora el delincuente ha vuelto y la comunidad piensa ejecutarlo porque es un mal antecedente.

El razonamiento jurídico para querer la aplicación de la pena de muerte, en este caso, también se halla imbricado con los valores de la religión católica, sosteniendo que "como hijos de Dios no podemos unirnos como animales, aún los animales no infringen estas leyes, tiene que haber una ley que castigue. La justicia no hace nada, el infractor con este apoyo se vuelve más prepotente y amenaza aún a la comunidad prevalido del amparo de la justicia ordinaria" (*Ibid.*:32). Se puede entender la drástica aplicación de la ley indígena en casos como los descritos como una forma de oposición a la justicia estatal por cobijar en su seno sinfín de injusticias, y también como el rechazo a sus tentativas mediatizadoras y subalternizadoras.

3.5.4. Violación y abusos deshonestos

La violación es otro de los delitos mayores, cuya sanción se gradúa en función de las circunstancias. Si el violador estaba borracho, o si se disculpa ante las autoridades, puede resarcir sus faltas pagando una multa razonable por daños y perjuicios. En caso de reincidir y demostrar soberbia, la multa es mayor: desde el pago en efectivo, a partir de Bs. 100.00, hasta la entrega de

3.5.3. Incesto

Es totalmente prohibido el matrimonio o las relaciones sexuales entre parientes primarios, o entre primos. Es posible entre miembros de la tercera o cuarta generación, aunque aun así existe la sanción moral. En esta última circunstancia, los padres de los novios pueden admitir el matrimonio, a pesar de la prohibición, pero los parientes son absolutamente tajantes: se niegan a asistir a la boda porque piensan que habrían de legitimar una unión de animales y no de personas.

Durante la formación de los hijos, los padres insisten por todos los medios posibles en la memoria de la sangre. Son muy incisivos en este aspecto; aprovechan cualquier oportunidad para presentar a los integrantes de la misma familia, tanto patrilineal como matrilineal. Es una forma de conservar el honor y el prestigio de la casta o estirpe familiar:

> A los hijos, los padres por norma tienen que hacer conocer y presentar a los parientes y familiares, en todos grados y niveles de primos, tíos, de lo contrario los padres tendrían la culpa de las cosas que pudieran suceder (Don Germán Arias, alcalde comunal del *ayllu* Laymi, mayo 28, 1998).

En la misma dirección, don Alejandro Villca comenta que a la primera noticia de relaciones entre familiares, los padres deben castigar con azotes y sancionar moralmente a sus hijos:

> Entre parientes no se permiten las relaciones amorosas. A la primera noticia de estos comportamientos los padres los azotan diciendo: "¿qué cosa les ha pasado a ustedes, son animales o condenados?", se les reprende: *malkiriar runa, mana allin runa qhawasqa tukuy manta* [mala persona] porque son parientes. A veces las mujeres tienen la culpa de tentar al varón y con este tipo de recomendaciones y castigos se controla este delito. Los padres están obligados a presentar a los parientes y cuando esto no se hace ellos son los culpables (Qala Qala, octubre 10, 1998).

Según testimonio oral del *jilanqu* don Víctor Aro, si hubiera casos de incesto en el *ayllu* los infractores serían expulsados inmediatamente y desheredados por sus padres: "váyanse, no son mis hijos, piérdanse

en agravantes en el juicio.

Cuando se comete la falta por primera vez, en representación de la justicia del tribunal comunal el *jilanqu* y el segunda mayor castigan con sus chicotes, a objeto de lograr la confesión y la devolución de lo que se ha robado o el pago de su valor con ganados y tierras. Tras esto, se suelta al acusado bajo juramento de no volver a reincidir. El juramento se toma sobre la "mesa" y frente a las almas, desnudo y de pie sobre la sal. Si bien este acto puede absolver en parte al infractor, su perfil de vida queda desvalorizado y deberá reconstruirlo con los principios ético-morales de la obediencia, la humildad, el trabajo y la colaboración. De volver a los malos hábitos, se considera "que la vida le está haciendo aburrir y se le puede ejecutar por ahorcamiento en los tijerales de la iglesia" (Alejandro Villca, octubre 10, 1998).

Sobre este mismo tópico, don Carlos Chirivito cuenta que tanto en *likina* como en *suni*, cuando ocurre un robo, el *ayllu* entero se moviliza y las autoridades averiguan entre la población y profundizan consultando con la coca. En base a los resultados, se requisa el domicilio de la persona sospechosa y se apresa al presunto ladrón, conduciéndolo al pueblo para hacerle reconocer sus delitos en público. Seguidamente, la población dictamina la sentencia que amerita, con probables arrobas o quintales de azotes. En los casos de reincidencia, por no haber respetado sus anteriores compromisos, lo entierran vivo en el cementerio "sin decir Jesusa (Jesús)", para el escarmiento general (Qala Qala, junio 20, 1998).

Según testimonios orales, los *ayllus* vecinos a los laymi-puraka aplican sanciones similares. Así, en el *ayllu* Panacachi, en un caso de robo y abigeato reiterado, la primera vez advirtieron públicamente al infractor que abandonara sus actividades ilícitas, pero a la tercera vez se lo ejecutó sin derecho a indulto. Previamente, a manera de sanción intermedia, se le habían aplicado manos de chicotazos. Una vez condenado, las autoridades del *ayllu* entregaron al condenado a su familia para que lo velara en vida, dándole de comer y beber, en una especie de "*ch'alla* al mal". Los padres son así partícipes de la sanción-ejecución, a manera de un acto de autosanción por no haberlo formado en las buenas costumbres. Por su parte, a la comunidad le correspondió cavar la fosa del condenado, quien, conocedor de su destino, comenzó a beber alcohol hasta quedar sumido en la amargura de sus acciones pasadas:

una vaca. Esto sugiere que el bien jurídico protegido en este caso es el honor de la familia. De volver a reincidir y hacer caso omiso a las sanciones que se le vienen aplicando, las autoridades tomarán la medida extrema de llevar al violador al lugar sagrado de los tijerales de la iglesia, para darle chicotazos hasta que reconozca su error y pida perdón a la comunidad (Don Narciso Flores, corregidor, junio 19, 1998).

Algunos testimonios relacionados a las sanciones contra la violación sugieren que las instancias de la justicia boliviana se emplean como una forma de efectivizar el castigo o la sanción que se dictamina en el *ayllu*, ya que el infractor se verá afectado con la pérdida de dinero y tiempo y la posible privación de libertad, todo lo cual es entendido como medio de viabilizar las propias sanciones jurídicas.

3.5.5. Robo

Cuando se habla de delitos mayores, lo primero a lo que se alude es al robo, dejando entender que puede ser el único delito grave y que su sanción es la más extrema—apreciación que no está lejos de la verdad con respecto a la sanción. Es el tipo de falta por la que más se ha procesado a propios y extraños; de ahí que se tenga un concepto estructurado, definido en el término *suwa*. Cuando se ve gente extraña en el cabildo o en el *ayllu*, lo primero que se preguntan es: "¿aquella persona no será ladrón?".

Cuando hablamos sobre justicia indígena con algunos pobladores de Ch'aphi Ch'aphi, lo primero que nos refirieron fue un caso de robo de treinta llamas de su estancia. El ladrón había sido descubierto *in fraganti* por las autoridades, quienes devolvieron los animales a sus propietarios. El *suwa* fue sometido a un proceso, que incluyó una confesión por castigo de chicotazos, y en el que la asamblea general dictaminó la pena de muerte, como sanción a ser efectivizada por sus propios familiares y en su domicilio. Reflexionando sobre ese acto, enfatizaban que "la ley del *ayllu* por ningún motivo admite el robo y los *suwas* pagan con la vida" (Ch'aphi Ch'aphi, octubre 9, 1998).

Es de advertir que para sancionar el delito de robo, así como otros delitos, no se procede al calor de las circunstancias o emociones, sino que previamente se sigue un procedimiento que puede iniciarse con la valoración de la historia de vida tanto del infractor como de su familia. De encontrarse delitos mayores, principalmente del autor, éstos se constituyen

(Qala Qala, junio 18, 1998).

Espinoza Armata, a través del testimonio de Eduardo Ojeda Campos, que trabaja en la radio Pío XII, describe un delito de robo en la comunidad Korafaya, donde un joven se dedicaba a profanar tumbas robando las vestimentas de los difuntos. Comprobado el delito, la comunidad citó a sus padres para informarles que según la sentencia de la comunidad ellos tenían un plazo de 24 horas para ejecutar a su hijo; de no cumplirlo la misma justicia comunal lo haría. De este modo, sus propios padres le hicieron emborrachar hasta perder el sentido, lo amarraron a un poste y lo enterraron vivo (1995: 34). Se entiende la aplicación directa de esta drástica sanción, en la medida en que los difuntos forman parte de la memoria jurídica sacral-divina y, por lo tanto, del mundo ceremonial del derecho. Absolver implicaría la complicidad del *ayllu*, y consecuentemente, el advenimiento de múltiples penurias.

Una variante del *suwa* es la figura del *lik'ichiri, kharisiri* o saca grasa, que simboliza las anómalas actuaciones del antiguo cura. Para Spedding, estos personajes están directamente relacionados con el ladrón o asaltante de caminos (*El kharisiri* s.f.). A través de esta expresión son identificadas las personas del mundo exterior, con su doble acepción de ladrones de la fuerza vital y material. En esta misma dirección apuntan las conversaciones sostenidas con don Germán Arias, quien nos comentó que hace un tiempo, había un *lik'ichiri* en Challapata al que se le aplicó la pena de muerte:

> Aquí no tenemos mucho sacagrasa, pero hemos sabido que en Challapata habían agarrado a uno, dicen que lo fusilaron... lo habían matado con fusil... cuentan que ese *kharisiri* también robaba animales, llamas... dicen que otro había en Tiqiriqi, ahora está muerto (Don Germán Arias, alcalde comunal del *ayllu* Laymi, mayo 28, 1998).

El ladrón no solamente es el que hurta, sino también aquel miembro de la comunidad que repentinamente aparece con bienes o riquezas de inexplicable o dudosa procedencia, entendiéndose que provienen de alguna actividad

[26] Deriva de la palabra del idioma castellano "condenado", cuya acepción en aymara es la de una alma que después de la muerte vaga en el plano de la realidad, para cumplir deseos o acciones que no pudo realizar en vida. Para Spedding, los condenados son seres liminales que coexisten en el mundo de la realidad causando males o beneficios (s.f.).

> ...el padre lo carga, y a pesar de su ebriedad, pregunta ¿papá, dónde me estás llevando? El padre no responde, simplemente llora en silencio su desgracia, sabe que lo está ejecutando a su hijo. Lo entierra vivo de bruces, tiene que perderse mirando abajo y no hacia arriba porque cometió pecado, encima del ajusticiado se colocan espinas... para que no salga (Espinoza Armata 1995: 22).

Se trata de una manera de cortar el mal de raíz, y asegurarse de que el delincuente no retorne como *kuntinaru*[26] y continúe cometiendo el delito.

Según Espinoza Armata, en el *ayllu* Chullpa, una vez comprobado el delito, se lleva al infractor a la plaza y se dictamina "que tiene que perderse", entonces lo *ch´allan* y llaman a las víctimas de los robos para someterlo al poder de la ley coercitiva del *ayllu*, hasta que confiese los móviles más íntimos que le condujeron a robar. Luego, aún con vida, es entregado a su familia, pues en estos casos manda la tradición jurídica de que tiene que morir en brazos de su padre. Una manera de extender el delito a la familia, para que como última instancia sea la que termine ejecutándolo, y así quede limpio el honor de la parentela y, por efecto, del *ayllu*. Si no se castiga el mal, la comunidad entera quedará estigmatizada como "*ayllu* de ladrones". Otro testimonio del *ayllu* Jukumani dice: "Los ladrones tienen que desaparecer con la ejecución, caso contrario crecerían los ladrones, no hay que dejar las costumbres del *ayllu*" (*Ibid*.: 22-24).

El mismo autor, basado en el testimonio de Don Hilarión Coyo, segunda mayor del *ayllu* Chayantaka, manifiesta que para los casos de ladrones primerizos, la solución debe emanar de la asamblea general, que les reconviene con el poder de la palabra y con las *iwxas*, para que se corrijan y se restituyan. Si a pesar de este esfuerzo los infractores continúan haciendo de las suyas, se los arresta, se los castiga con lazo hasta donde resistan, pudiendo morir en el acto, y se los entrega a sus familias para que los entierren. Si no tienen parientes los entierra la comunidad. "Como *ayllu* tenemos el derecho de mantener la pena de muerte, las leyes no pueden interferir en nuestras costumbres" (*Ibid*.: 25).

Don Carlos Chirivito comenta que en el *ayllu* Sicoya, al *suwa* primero se le hace hablar la verdad, "porque no se puede ejecutar de golpe". Luego, la comunidad lo interroga y si es *jacha suwa* o delincuente mayor, lo ahorcan en el suelo utilizando lazos, aunque previamente "hay que velarlo en vida, haciéndole comer y beber", como simbolizando que su alma se vaya al otro mundo sin hambre ni sed, para que no se condene

colectivas. Una de ellas es: "hijo cómo has llegado a eso, los consejos de las personas hay que asimilarlos, ellos nos dicen por nuestro bien, no sólo es para que entre por un oído y salga por el otro". Las *iwxas* son la expresión más solemne de la ley del *ayllu*, un conjunto de preceptos y disposiciones o paquetes jurídicos gestuales y orales, por los que se intenta controlar y prevenir el mal.

En los últimos tiempos, sanciones como la pena de muerte o el destierro están siendo reformuladas con la aplicación de elevadas multas en dinero o ganado o con la confiscación de tierras, sin que ello signifique el difuminado de drasticidad frente a delitos mayores. Prueba de ello es el testimonio del corregidor de Qala Qala, quien en una reunión de autoridades sostuvo que recientemente se había impuesto la sanción de Bs. 500.00 por un delito de violación y adulterio. También para el caso de un joven que había causado un embarazo se había resuelto la multa de un toro. Otro ejemplo es el siguiente testimonio:

> Antes, el destierro era una práctica común... ahora se hace un poco difícil, solamente se aplica castigos de chicote... con este tipo de castigos y con la multa se sanciona los delitos graves... en adelante los que cometen faltas graves, se corrigen y se acompaña con la sanción moral riñéndoles a los infractores... (Don Germán Arias, alcalde comunal, Laymi, mayo 28, 1998).

Lo que indica que la ley del *ayllu* se muestra más abierta y permeable, pero sin perder sus conceptos básicos de justicia. Don Carlos Chirivito recuerda que hace aproximadamente veinte años, por delito de adulterio reincidente, una persona fue sometida a la sanción de destierro y, montado en un burro con sus principales pertenencias, fue llevada a pedradas hasta la frontera del *ayllu*. De esta manera, fue desterrada la fuente del mal.

Por su parte, el chicote no es sólo una sanción: es la parte coercitiva de la ley. Es de uso general para ordenar el mal accionar de las personas:

Nuestra ley es el chicote. De no existir el chicote las personas se desviarían a cada momento haciendo lo que les da la gana, hasta pueden llegar a ser ladrones, mi padre siempre nos sabe castigar con chicote para hacerse obedecer, las personas educadas con chicote andan por el buen camino; el chicote educa y forma a las personas (Corregidor del cantón Qala Qala, junio 17, 1998).

ilícita —peor aún si la persona no comparte sus bienes. Del mismo modo, los personeros o técnicos de instituciones estatales y no gubernamentales son asimilados a los *kharisiris*, por sus acciones de acentuado individualismo y sobre todo por lucrar a nombre de los indios o campesinos. Es el caso de los médicos, abogados, policías u otros del mundo blanco-mestizo, a quienes se les dice: "éste es un asaltante", por aplicar elevados montos por concepto de multas, costo de sus servicios, coimas u otros.

3.6. Sistema sancionatorio del *ayllu*

Por lo analizado en las distintas instancias de justicia, podemos inferir que la aplicación de las sanciones se concibe como una manera de componer, aunque las transgresiones al interés colectivo tienen distinto significado que el conflicto familiar o privado. Es así que el nivel de la *jisk'a justicia* se caracteriza por el predominio de la conciliación y el arbitraje; sin embargo, la autoridad entiende que puede sancionar con la aplicación de multas u otras variantes, que van desde una simple reprenda o llamada de atención, pasando por la suscripción de una acta con o sin una sanción explícita, hasta la aplicación de una fuerte multa y, sobre todo, la proyección de otras sanciones a modo de prevenir la repetición del mismo suceso. En todo caso, la flexibilidad dependerá de la dimensión del delito y la predisposición del imputado para reconocer y asumir sus faltas.

La aplicación de sanciones se encuentra garantizada por las decisiones colegiadas, ya que sólo con este mecanismo se puede llegar a la prueba plena y a resoluciones mucho más confiables, sabias y meditadas. Por la forma y la manera en que se aplican, sostenemos que el sistema sancionatorio del *ayllu* Laymi-Puraka, al igual que en la marka Yaku, se encuentra estructurado en escala:

> Las sanciones aquí no se aplican como en la policía... porque el modelo de sanción que ellos utilizan es hablar entre ellos y después meten a la cárcel... Nosotros aplicamos de acuerdo a la demanda y cuando el delito es considerable se utiliza el chicote tres veces. Es otra manera de sancionar y de liberarse del delito (Don Carmelo Tucucari, segunda mayor del *ayllu* Puraka, mayo 19, 1998)

Las sanciones más drásticas no se aplican *de facto* en la primera constatación, sino que, previamente, se ejercitan las disposiciones generales del chicotazo y las *iwxas*, a manera de sanciones intermedias y con la intención de recuperar a los miembros con recomendaciones o peticiones

En casos graves o *jach'a jucha*, los chicotazos son aplicados en medidas mayores como la arroba y hasta el quintal, pero también se habla de la aplicación de doce manos de chicotes en el cuerpo semidesnudo, junto al juramento, como medidas de control y garantía del compromiso de no reincidir en el futuro. Lo que se busca es escarmentar o *wanichxaña* a los infractores.

Para los *jisk'a juchas*, como robos de menor magnitud o mentiras que enredan gratuitamente al común de la gente: se aplican tres azotes, una sanción común en Laymi-Puraka. Quien es objeto de este castigo tiene que aguantarlo sin reclamar (Don Alejandro Villca, *ayllu* Laymi, octubre 9, 1998).

Al imponer una sanción, las multas en dinero son las más comunes, dependiendo de la gravedad de la falta. En caso de que la persona sancionada no cuente con este recurso, situación habitual, tiene la posibilidad de conmutarla con su trabajo, en especie o recibiendo manos de latigazos. Se debe entender que este tipo de sanción es un medio coercitivo para resolver conflictos, tanto personales como colectivos. No existen parámetros fijos en los montos, se valoran de acuerdo a la gravedad del delito y la posibilidad económica del infractor.

A falta de dinero, las sanciones son cubiertas en especie mediante la entrega de animales a quien haya sufrido los daños. De la magnitud del delito dependerá el tipo y la cantidad de la entrega (un cordero, una llama, un burro o una vaca). En este caso, es norma efectivizar el pago en el mismo momento, "el sancionado o culpable, conociendo el fallo concertado entre las partes y refrendado por la autoridad, inmediatamente tiene que ir a traer los animales para cubrir la multa" (Ibid.). Este tipo de sanción, tiene mejor acogida que la sanción económica, ya que el ganado ha sido reconceptualizado como "dólar andino", por el mantenimiento de su valor a través de su posibilidad de reproducción —por lo mismo, valioso capital.

Al igual que los anteriores casos, la sanción con trabajo se constituye en una opción de pago, sobre todo para los delitos por incumplimiento de obligaciones comunales y como costas producidas por la administración de justicia.

Conclusiones

En términos metodológicos y conceptuales, frente a la ausencia de trabajos referidos a la temática del derecho y la justicia indígenas, oscurecida por el *ethos* del fenómeno del colonialismo interno, ha sido de capital importancia recurrir al trabajo de campo. Los estudios de caso nos han permitido tener una visión más objetiva del estado en que se encuentran, que no siempre es perceptible desde la perspectiva monológica y solipsista de la escasa literatura, o desde las fuentes documentales.

La interacción oral con los actores sociales, así como con un espacio geográfico que se halla regido por principios sagrados, nos permitió constatar que las autoridades en general ejercen funciones jurídicas y políticas cotidianamente bajo la fiscalización de las exautoridades y de la población.

Gracias al trabajo de campo, hemos podido comprobar la existencia de un *corpus* de terminología jurídica: los *siw sawis*, especie de aforismos concentrados o fórmulas normativas con fuerza coactiva de tipo ético-moral y material, que son puestos en práctica a diario. También pudimos establecer que las fiestas, las ceremonias y otros acontecimientos o eventos trascendentales, sociales y políticos, se constituyen en verdaderas convenciones con consecuencias jurídicas de protección y sanción.

Hemos entendido el trabajo de campo como una forma de ver gráficamente los elementos de la memoria histórica. Nos ha permitido constatar visualmente el sentido práctico del derecho y la ley indígenas. En este sentido, si bien las funciones cotidianas de las autoridades transparentan un sistema jurídico propio, también reflejan el grado de conservación o erosión del derecho indio y el influjo ideológico

nes históricas de la agencia humana; por lo mismo, sujetos a las lógicas de la historia y del poder. Conviene por ello redondear la significación de este último. Según Habermas: "todo orden estatal que aísla entre sí a los ciudadanos por medio de la desconfianza e impide que se intercambien públicamente sus opiniones, degenera en tiranía. Destruye las estructuras comunicativas, que es el único lugar de donde puede surgir el poder" (1986: 211). El poder descansa en las estructuras comunicativas. En efecto, siendo que el derecho, las leyes y la justicia son las mejores expresiones del poder, su estructuración debería ser resultado del entendimiento y la comunicación. Sin embargo, esta premisa no es aplicable a la realidad boliviana, donde más bien se confirma una disposición circunscrita al desentendimiento y la incomunicación, eminentes manifestaciones de tiranía propias de la etnocentrista ideología colonial. Sólo de esa manera nos podemos explicar las constantes tensiones y luchas contra el monopolio de la praxis jurídica dominante y la exclusión de alternativas a lo largo de la historia, esto es, de versiones jurídicas independientes que por principio han sido consideradas subversivas. Lo mismo ha ocurrido con la propia realidad de los indígenas, sin derecho a autonomía, democracia, justicia o libertad. Por estas circunstancias, desde los albores de la colonia se advierte el campo jurídico como un espacio fértil de manipulación de las instituciones y medios legales coloniales. Como una forma de resistencia, los poderes indígenas fueron recomunalizando los fragmentos dominantes; por un lado, impidiendo su enraizamiento oficial, por otro, convirtiéndolos en abono para la pervivencia de los sistemas jurídicos propios.

Tal como hemos demostrado en este trabajo, en el primer capítulo, a través de los cronistas tanto españoles como indígenas, en el periodo prehispánico se distingue la "comunidad jurídica" (Weber 1979: 530) y la supremacía del derecho penal de orden político estatal. Casi todos los ámbitos de la actividad humana, sean de tipo moral o espiritual y material, eran considerados valores jurídicos de interés público. Así, por ejemplo, en caso de adulterio, el bien protegido era el estado social de las personas; en el delito de robo, el bien jurídico protegido era el bienestar socio-económico de la colectividad; en caso de soberbia, mentira, flojera, el bien jurídico protegido era la moral y la ética social; y así sucesivamente, cada norma tenía su razón de ser, predefinida para proteger un bien jurídico concreto. Sólo así nos podemos explicar la fuerza punitiva del Estado precolombino, sancionando al infractor de

de la ley estatal.

Dejamos en claro que el derecho y la justicia india no pueden buscarse en trozos o segmentos de investigaciones; tampoco se pueden entender por la magia de visitas fugaces a las comunidades, como sucede con los estudios de emergencia. Se debe intentar comprenderlos a través de un sostenido plan de trabajo de campo, porque su estado práctico y estructura se manifiestan en distintos tiempos y espacios. También hemos evidenciado que existen mecanismos de filtración y control de la información, es decir, gestos, somatizaciones, pausas y silencios en la comunicación.

Se tiene asumido que el discurso oral es al mismo tiempo una interpretación sociológica que se realiza desde el presente, desde el marco social o poder en que se mueve el "actor social". Este factor hace más "denso" (Geertz 1990) el entendimiento de los relatos o rememoraciones de las resoluciones de conflictos, ya que quienes testimonian se circunscriben sólo a las partes sobresalientes, por lo general a la fase última de la sentencia, y no abundan en las causas. Pasa lo mismo con los libros de actas, que generalmente testimonian la fase final de los procesos. Lo que nos lleva a postular que la normatividad indígena se basa en prototipos o fórmulas concretas de experiencias vividas. Se trata de obstáculos inevitables que sólo pudieron ser resueltos a través del arte de la escucha y la observación. En un intercambio de saberes, pudimos abundar y captar las manifestaciones jurídicas visibles e invisibles: las expresiones más sutiles del mundo mágico-religioso como la otra cara de lo jurídico, ausentes en todas las monografías estudiadas. Otro argumento más en favor del trabajo de campo.

Queda demostrado que el *qhip nayra*, junto a otros como el *amuyu*, se constituye en un método analítico y al mismo tiempo narrativo. Permite volver constantemente a los referentes del pasado que hoy persisten en la topografía como realidades vivas y tangibles: la *Pachamama*, los *achachilas* hechos deidades, o las almas como parte sustantiva de la jurisprudencia india. Dicho de otro modo, nos remite a yuxtaposiciones de diferentes niveles epistemológicos, la capacidad de generar nuevos acercamientos teóricos desde lo aymara, así como de transformar la realidad con justicia.

No cabe duda que el derecho, así como la justicia, son construccio-

poder colonial, pues representa lo profundo del indígena, el corazón de su derecho.

Para nadie es desconocido que el papel del derecho y la imagen de la cruz y de la espada fueron fundamentales fuerzas constituyentes para la creación, apropiación y transformación del espacio andino como realidad colonial. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar es que en esta época se inauguró una cultura de destrucción y limitación respecto a los más importantes derechos del indio, el que, animalizado y barbarizado por los conquistadores, más que sus propias deficiencias sintetizaba los defectos e insuficiencias de ellos—"sentido práctico" por el que aún se estructuran los distintos ámbitos de la vida social, política, cultural y, sobre todo, jurídica.

La creación de las repúblicas de indios y de españoles representó el quiebre de las concepciones de la legislación castellana y sus instituciones, dando lugar a particulares procesos práctico-legales e institucionales; por ejemplo, el cabildo indígena no es precisamente el cabildo español. De la misma forma, los arquetipos jurídicos degeneraron suscitando un profundo informalismo jurídico, el desgobierno y el despotismo, descritos por Waman Puma como el "mundo al revés": la proliferación de muchos reyezuelos y muchas justicias. Basta observar la maraña normativa, como la recopilación de las Leyes de Indias de 1680, las cédulas, las ordenanzas, los esfuerzos de juristas de la talla de Solórzano y Pereira, entre otros, que muestran, por un lado, la hipertrofia normativa colonial y, por otro, la continuidad y transformación de las prácticas jurídicas indígenas.

Bajo el ímpetu de cambios sociales, políticos y jurídicos se impuso la tradición romana del derecho civil, dando lugar a la formación de estructuras patriarcales muy rígidas, como el culto a la propiedad privada y el mayorazgo de la masculinidad. Fue irreversible su impacto sobre los derechos político-económicos de la mujer, ya que fueron erosionándose paulatinamente a medida que los nuevos mecanismos legales daban paso a las costumbres hispánicas. Se negaba a la mujer el acceso directo a los espacios de autoridad, la herencia y otros, cuando antes de la conquista "tenían acceso a los curacazgos si sus padres no dejaban un heredero masculino. Aún más, una vez casada su derecho a gobernar autónomamente quedaba comprometido" (Silverblatt 1990: 113). Según Ziólkowski (1996), se alteraron las relaciones de género

determinadas normas de acuerdo a un procedimiento preestablecido. En la actualidad, se mantiene esta tradición jurídica principalmente en las comunidades donde el Estado tiene presencia débil. En los espacios con relativo control estatal, no ha llegado a desaparecer, pero se la percibe casi exclusivamente en el espíritu drástico frente a delitos mayores.

Durante la colonia, tales códigos eran sencillos, asequibles, sentimentalizados y formaban parte de la moral comunitaria, estaban formalizados mediante los *q'ipus* o *chinus*, que ayudaban a una mejor fijación nemotécnica. Apoyados en nuestros estudios de caso, sostenemos que uno de los mayores logros del sistema jurídico prehispánico es que el derecho y la justicia siempre iban de la mano, al igual que en el presente varón y mujer forman el estado social *jaqi*, dependiendo uno del otro, situación que no se advierte en el sistema legal colonial ni republicano.

Queda claro que las penas no sólo tenían carácter intimidatorio, sino también un espíritu rehabilitante. Dentro de la rigurosa política existían flexibilidades; de este modo, el hurto por necesidad no era castigado, como tampoco la traición confesada antes de producir el daño. Esta característica permanece en la justicia indígena: cuando la persona ruega el perdón y muestra arrepentimiento y humildad ante la comunidad o autoridades, la sanción se ablanda. Igualmente, el "juramento" o "confesión" ante las *pacarinas*, los *mallquis* o momias de los antepasados sigue siendo un artificio activo en el proceso de administración de justicia; un medio más para asegurar la veracidad de la inocencia o culpabilidad.

Para la administración de justicia era fundamental la participación del *yatiri*, como bisagra entre el mundo jurídico real y el cosmos ritual-religioso del derecho. Hoy esta característica sigue vigente, ya que el *yatiri* aún forma parte del cuerpo de autoridades, coadyuvando no sólo en la búsqueda de la verdad o en defensa de las garantías de los derechos familiares y colectivos, sino también en la óptima resolución de conflictos. Estas serían las dos caras de la misma justicia, si bien lo jurídico secular es mucho más propenso a la colonización jurídica, el mundo ritual del derecho ejerce una función regeneradora y descolonizadora en diferentes aspectos del quehacer legal. También se lo puede entender como un medio de resistencia a los designios del

consuetudinario es aquél que se va gestando a través de la costumbre que impera en determinada sociedad. Si nos quedáramos con esta idea, no cabe duda de que el derecho indígena es consuetudinario; pero la legislación boliviana no utiliza los sustratos de este concepto en el sentido jurídico, sino en términos eminentemente político-colonialistas. Dicho de otro modo, si un Estado cataloga como fuente de su propio derecho a una parte de su ordenamiento que no está escrito y la llama consuetudinario, lo que está haciendo es subsumir en su campo jurídico un espacio que de alguna manera no controla. Y, ¿qué ordenamiento jurídico no cuenta con derecho consuetudinario? La respuesta es obvia: todos los ordenamientos de los pueblos y países. En conclusión, está claro que las expresiones jurídicas indígenas no forman parte del espectro consuetudinario del derecho estatal boliviano; es más, es este sistema el que se constituye en el derecho consuetudinario del derecho indio.

No en otro marco podemos entender el continuo rechazo del indio por la historia constitucional boliviana, pues no sólo se le han negado sus derechos políticos, sino también sus manifestaciones culturales y jurídicas. Recién a principios de la década de los 90, por la presión de los cambios suscitados en el derecho internacional, sobre todo en relación a los pueblos indígenas y la reivindicación de sus derechos a autonomía y autodeterminación, se ha obligado al Estado boliviano a modificar su texto constitucional. De ahí que incorpora al indio, reformando la Constitución Política del Estado. Pero no lo hace en su real dimensión, sino más bien usando epítetos encubridores como "multiétnico y pluricultural", "Organización Territorial de Base", "resolución alternativa", "derecho consuetudinario". Obviamente, con tales expresiones no se puede sostener ningún tipo de garantías, porque allí subyace la misma intencionalidad de patriarcalismo colonial de desprecio por la cuestión indígena.

Entonces, no debe sorprendernos el interés estatal, así como el hecho de que no se trata de entender su sistema jurídico indígena y mucho menos de reconocerlo: el fin último es subordinarlo a la legalidad estatal, incorporándolo en sus leyes y códigos para tenerlo controlado y supeditado al derecho escrito. Sobre todo en lo que hace a aquellos aspectos sustanciales de la máxima justicia, como la drasticidad en la aplicación de sanciones: los chicotazos y la pena capital,

de las "cacicas" con poderes políticos heredados por la línea materna. Pese al implante de esta cultura colonial machista, en las comunidades estudiadas se conserva parte de aquellos derechos en el ejercicio de funciones de autoridad, ya que se regulan por el concepto de "marido-mujer" o *chacha-warmi*.

Si en la colonia el indio era un sujeto con derechos difuminados, en la república deja de existir completamente con el nacimiento del concepto "ciudadano", plasmado a lo largo de su historia constitucional. Por definición, este concepto excluye al indio por su condición de no ilustrado y, supuestamente, por no poseer capital ni propiedades. Si con la conquista se produjo una negación total de su condición humana, con la república se plantea un punto cero. Prueba de ello son todas las prácticas exvinculatorias que el Estado llevó a cabo para despojar al indio de sus tierras y, paralelamente, las luchas indígenas, como el movimiento de Zárate Willka y el de los caciques apoderados. Amparados en los antiguos títulos coloniales y en su historicidad, como la mejor arma jurídico-político para su autorestauración y para demostrar a la nueva casta criollo-mestiza su condición de auténticos dueños del territorio, éstos y otros movimientos simbolizan la lucha contra la negación del indio como sujeto colectivo de derecho. Si hasta 1952 el indio era de "uso económico", pues no olvidemos que la base económica de la vida republicana estaba sustentada en las contribuciones indígenas, en adelante el indio pasó a ser de "uso político". Su identidad sufrió una nueva transformación terminológica: de indio pasó a ser campesino, implicando también su adscripción a un tipo de visión jurídica subalterna como la de "usos y costumbres" o la de derecho "alternativo", nuevos discursos jurídico-democráticos que requieren deconstrucción.

Al inicio de nuestro trabajo perdimos el horizonte investigativo, pues partimos de un concepto erróneo, comúnmente utilizado por la bibliografía y los textos legales: el "derecho consuetudinario" como equivalente al derecho indígena. Tras el presente estudio, refutamos conceptuar el derecho indígena como "consuetudinario"; hacerlo significa incluir en el derecho estatal al "otro derecho". Si bien el derecho estatal vive y se desarrolla en suelo que originalmente fuera indígena, poco o nada tiene que ver con los valores jurídicos indígenas. Si la palabra "consuetudinario" etimológicamente significa "costumbre" —y así catalogamos un derecho—, podríamos decir que el derecho

los derechos de la colectividad. Otro ejemplo es el infanticidio: mientras en la ley indígena es penado por las consecuencias que acarrea, la ley estatal lo juzga como asesinato, por el hecho como tal. De la misma manera el caso de la herencia; cuando para la ley indígena es admisible que los padres en vida dividan sus bienes entre los hijos, la ley estatal no lo admite. Igualmente, para la norma indígena el prestigio o el bien moral no son valores de orden civil; por ello, las injurias y las ofensas son sancionadas tanto desde lo moral y social, como desde lo jurídico.

En definitiva, el Estado boliviano no está preparado para llevar un programa de coexistencia y pluralismo social, político y —menos— jurídico. Aún vive una realidad "imaginada": "no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos"; experimenta aún los "sueños del racismo" (Anderson 1993: 23, 210). Prefiere vivir la pobreza de su simplismo etnocéntrico, que la diversidad como potencial.

Se ha comprobado a la luz de nuestro estudio que los paradigmas de la ley positiva estatal se caracterizan por la "separación del discurso y el cuerpo social" (de Certeau 1993: 16), la ruptura entre el presente y el pasado, sobre todo la división entre derecho y justicia. Es decir, los valores de la práctica. Contrariamente, la realidad jurídica india se conduce por las normas del pasado; caminan de mano el derecho y la justicia, constituyendo una unidad indisoluble. En otras palabras, la memoria de las "almas" gobierna en el presente, representada a través del *yatiri*, formando parte de la estructura de autoridades originarias, quienes ejercen sus cargos en una lógica de prestación de servicios según el camino o *thakhi*.

Como se tiene demostrado, la justicia indígena se encuentra expresada en la metáfora de una persona con cuerpo y alma: el primero simboliza a las propias autoridades que materializan la justicia, y el segundo, a las prácticas rituales para con los ancestros, los *q'ipis* o deidades, conocidos también como "cabildos". Se trata de lo que en Sica Sica se conoce como "juramento susjatorio", en Yaku como sanción de encierro en la iglesia o juramento a la *santa wara*, o en entre los laymipurakas como llevar al cementerio o el *ara qala*. La aplicación de las sanciones dependerá de la dimensión de la infracción, el tiempo en que se cometió y la predisposición personal y familiar de reconocer la falta. Valorando estos principios se impondrá la pena, que puede ser

entre los más importantes. Se los reduce al ejercicio de los ámbitos de justicia de mínima cuantía.

Pero es más sorprendente esta conducta en el ámbito del conocimiento. Ríos de tinta y cúmulos de papel se han gastado sobre el llamado "derecho consuetudinario" y sobre conceptos alternativos, tales como "costumbre jurídica", "justicia tradicional", "derecho vivo", cuando autores como Clavero y Gómez Rivera han manifestado reiteradamente que los pueblos indígenas son anteriores a los Estados nacionales y, por lo tanto, que sus órdenes jurídicos tienen que ser reconocidos como por su historicidad. Este argumento es un gran avance; sin embargo, habría que añadir —a partir de nuestros hallazgos— que en el sistema jurídico indígena el derecho y la justicia se encuentran unidos en la práctica, aspecto que en la historia jurídica boliviana no se ha sabido asumir.

Por los resultados de nuestra investigación, la ley estatal y la ley indígena se hallan estructuradas en base a distintos principios, también diferentes en su aplicación. Por ejemplo, para el derecho oficial el robo es permisible desde su concepción, por cuanto implícitamente admite los de baja intensidad y sólo considera materia justiciable los de mayor cuantía. El caso más obvio es la impunidad de los ladrones de cuello blanco que, pese a haber cometido graves delitos de orden público, siguen robando al Estado —cuestión que ya no causa extrañeza. Lo sorprendente es que estas y otras acciones se relacionan a estructuras y principios eminentemente coloniales, como lo son las prácticas de la exclusión, la violencia y la injusticia. Por lo tanto, la cultura de la doble moral de la ley boliviana no es una simple falla de forma, representa algo más profundo: la tácita continuidad del fenómeno del colonialismo. De ahí que no surtirán efecto alguno los esfuerzos de los ideólogos y exegetas que intentan reparar errores a través de las "enmiendas" o "reformas a la ley". Al contrario, son los que más activan y generan otros modos coloniales, necesarios para seguir encubriendo añejas perversidades. En esta lógica se encuentra aquella abstracta concepción de Bolivia como un país "multiétnico y pluricultural", que justifica nefastas acciones y, en el campo del derecho, borra competencias, reduciendo y simplificando cualquier otra formación jurídica.

Contrariamente, en la ley indígena el delito de robo es penado independientemente de su dimensión, pues conceptualmente vulnera

Por su parte, la *jisk'a justicia* es la manifestación sintética y reinterpretada de la justicia colonial y republicana, pues se caracteriza por privilegiar la propiedad privada y los derechos civiles, donde también se concretizan los tres tipos de sanciones, igualmente orientados a la conciliación más que a la penalización. Se ejecuta a través de las distintas jerarquías de autoridades, que en lo posible habrán de actuar en cadena, sobre todo para casos enconados. Así, por ejemplo, si se trata de daños a la chacra, conocerá el caso el alcalde de campo o *qhawasiri*, dependiendo del *ayllu* o comunidad; si es asunto de riñas y peleas, la autoridad sindical en Sica Sica o el corregimiento en Yaku, y el segunda mayor o corregidor, según proceda, en el Norte de Potosí. Las sanciones van a variar igualmente, desde multas por daños realizados por los animales a los sembradíos, chicotazos, hasta trabajos comunales como la elaboración de adobes.

También se tiene demostrado que las asambleas comunales o cabildos son la instancia máxima de empoderamiento, resultado de la conjugación del horizonte colonial del antiguo municipio castellano (que se regulaba por el sistema de cabildaje) y la tradición prehispánica de las prestaciones de servicios reguladas por el sistema de rotación y la praxis ceremonial.

El conjunto de símbolos ideacionales —la *santa wara* o bastón, el poncho, la chalina, la *ch´uspa*, el *q´ipi*, la coca y la *t'inka*— otorga el carácter sagrado a las autoridades que los portan, en un proceso de "participación mística" (Aguirre Beltrán 1953: 43), cuya combinación refuerza su legitimidad.

En todo el ceremonial jurídico las actas se constituyen en el artificio más importante del proceso. Allí se hallan representadas las solemnidades verbales, gestuales y rituales simbólicas destinadas a lograr la efectividad de la justicia. Por otro lado, en ellas se distingue la aplicación de las sentencias suspendidas en forma de multas con montos bastante altos, como mecanismo para controlar la reincidencia, a manera de "candados" jurídico-culturales.

Se ha podido constatar que la mayor parte de los conflictos suscitados, independientemente de su dimensión, fueron resueltos por instancias oficiales o en su defecto por los niveles intrafamiliares de donde partieron. Por lo que se podría asumir la justicia india como una

expresada en dinero, animales, trabajos comunales, chicotazos, destierro y hasta la pena capital, cuando el daño atenta contra el bienestar público de manera persistente —como en el caso de robo reincidente.

A través de los tres estudios de caso se pudo evidenciar que el sistema jurídico indígena se halla sustentado en la trilogía ético-moral, social y jurídica, por cuya característica se lo puede asumir como una norma con "eficacia reforzada" (Bobbio 1997: 112).

Nos interesa dejar claro, por otro lado, que el sistema jurídico indígena se halla dividido en justicia mayor o *jach'a justicia* y justicia menor o *jisk'a justicia*; categorías que han sido estructuradas con arreglo a la jerarquía de la memoria histórica, en las que cobra todo su sentido aquello de que cuánto más antiguo, mayor el valor jurídico.

Se asume que la justicia mayor representa la tradición jurídica del tiempo prehispánico, caracterizada por su drasticidad y flexibilidad al mismo tiempo. Hoy, esta tradición es por demás manifiesta en las áreas estudiadas, pues ante un delito, lo primero que se busca es la confesión del infractor, en una especie de minuciosa dramatización oral pública de las motivaciones, tanto materiales como subjetivas, que intervinieron en la comisión del delito. Para la comunidad, la confesión representa el resarcimiento de daños por haber atentado contra bienes públicos protegidos, a modo de satisfacción pública. Sin embargo, para el infractor es una sanción moral eminente que afecta a su propia subjetividad y, al mismo tiempo, un método psicoterapéutico de rehabilitación que le permite la reintegración social, lo que no le exime de indemnizar o compensar materialmente a los afectados. En síntesis, ante un delito, la justicia indígena aplica tres tipos de sanción: la sanción social, la sanción moral y también la sanción jurídica. Ante todo, busca la regeneración, la rehabilitación y la inmediata reinserción comunal de la persona, no tanto la penalización del delincuente y mucho menos su aislamiento social. Dentro de la categoría de justicia mayor, los delitos como el robo, el adulterio, el *layq'erio*, entre los más importantes, continúan siendo sancionados con la máxima justicia, cuyo dictamen es definido por la asamblea comunal, integrada por el cuerpo colegiado de autoridades junto a la población. Existen excepciones como las de Sica Sica, que se ve afectada por la cercanía de la (in)justicia estatal —ejecutando clandestinamente aun así la pena máxima, en la más absoluta reserva.

sonas, sino también al mantenimiento de las buenas relaciones con la naturaleza, como con la *Pachamama*, como parte importante del mundo ceremonial del derecho. Así, el encargado del cuidado de las *mantas* de cultivo tiene la obligación de llevar un programa de control del granizo o el "amarre" del viento, a efecto de que no dañen los cultivos ni se produzcan catástrofes irreparables para la comunidad o *ayllu*.

La otra cara de este derecho —antes nunca vista— es el mundo ceremonial de lo jurídico, pues no es perceptible a simple vista dado que opera entre los márgenes de lo sagrado y lo profano. Lo que siempre vemos es la aplicación física de la justicia, pero detrás de ella existen ciertos mecanismos rituales estructurantes, referencias jurídicas ancestrales. Siguiendo las ideas de Van Gennep (1960) y Mauss (1971), el rito jurídico tiene la capacidad de articular ambas esferas en un proceso de sacralización sobrehumana. En este sentido, los *q´ipis*, la *santa wara*, el chicote juramentado, el juramento, entre otros elementos rituales, también son una forma de ejercer derechos. La insistencia en el mundo ceremonial es para que el derecho y la justicia caminen juntos, pues justamente en esta relación radica su eficacia jurídica.

El hecho de haber incluido en nuestro análisis el tema del poder de las autoridades nos ha permitido avizorar la existencia de dos tipos de estructuras. De un lado, las autoridades originarias que no se caracterizan por la agregación de miembros en su cuerpo, y por su configuración se las puede definir como una estructura de poder cerrada, pero no en términos ideológicos, ya que ésta ha sido porosa respecto a concepciones coloniales y republicanas. De otro lado, existe otro conjunto de autoridades que va en permanente aumento en virtud del influjo de los esquemas de poder estatal, constituyéndose para la comunidad o *ayllu* en funciones no obligatorias, por lo que lo caracterizamos como una estructura de poder abierta.

Por su parte, los terminales del poder estatal, como la figura del corregidor, han sufrido importantes transformaciones, quedando asimilados a la estructura de autoridades originarias como estrategia para lograr el acceso a las instituciones políticas del Estado, así como a las esferas oficiales del poder público y, de este modo, fortalecer las instituciones propias y mantener una autonomía relativa.

justicia circular y cerrada, a manera de un "amarrado" o *chinu* entre el principio y el final. Es evidente en algunos casos que para llegar al nudo se utilizaron los medios estatales; por un lado, como mecanismos jurídicos auxiliares y, por otro, como una explícita sanción por los gastos que esos procesos habrán de representar, además de la misma retardación.

El sistema jurídico indígena lleva imbricadas las normas jurídicas coloniales; sin embargo, pese a provenir de un sistema jurídico extraño y chocante, ha sabido integrar algunos componentes en su propio cuerpo normativo, como la tradición de las actas, las sanciones económicas, el uso de la *santa wara* y las demás parafernalias simbólicas del poder ritual y religioso. Lo que García Canclini consideraría "heterogeneidad multitemporal" (1990: 15, 71), o sea, la articulación o el entrecruzamiento de las fuerzas jurídicas multitemporales que parecen causar múltiples efectos, como el cambio y la regeneración de los principios y valores del sistema normativo, su anegamiento y las tensiones entre la norma indígena y la estatal, como va sucediendo con el implante de la norma republicana que no admite paralelismo alguno. Pese a todo, la justicia oral sigue perfilando una importante perspectiva intertextual. Se constituye de este modo en un ámbito privilegiado que resume el espíritu y la práctica del pluralismo legal.

A lo largo de la historia, las cargas e imposiciones de prestación de servicios tanto legales como ilegales fueron reutilizadas creativamente para estructurar un paquete de derechos y deberes para acceder al usufructo de bienes como la tierra, sin perder ese antiguo principio normativo de la tierra como bien común. En virtud a estas interpretaciones, los comunarios se mantienen en calidad de meros usufructuarios vitalicios y no de propietarios con derecho pleno. De ahí que en la actualidad las comunidades sigan conservando la tierra como propiedad proindivisa, refiriendo reiterada y enfáticamente que sus pertenencias territoriales fueron reivindicadas con mucho sacrificio y trabajo de sus antepasados, hasta convertirla en una norma reguladora: "a mayor cantidad de tierras, mayores obligaciones con el *ayllu*", principio que se usa para diseñar el desempeño de las funciones de autoridad.

En el trabajo hablamos de que las funciones de las autoridades no sólo están orientadas a la solución de los conflictos entre las per-

justicia mayor por la presión estatal, y su continua ineficacia, han dado pie a que se vuelvan a asumir clandestinamente las atribuciones competenciales de máximo orden, como para los delitos de robo reiterados. Esto nos muestra el poder de la memoria comunaria, principalmente, la fuerza del mundo ceremonial, sobre cuya matriz se hallan estructuradas las autoridades sindicales, quienes en la práctica no abandonaron el uso de la coca, el alcohol ni la compleja simbología de poder.

La indefinición de los límites territoriales de Sica Sica se debe a los desaciertos de las lógicas desestructurantes de división político-administrativa del Estado. Si bien no se libran guerras al estilo de los laymi-puraka y qaqachaka, se pelean en los tribunales de los juzgados.

La especificidad de Yaku es que se constituye en un espacio privilegiado para entender los procesos de autonomía de poder político e interlegalidad. Allí se visualizan tres distintos horizontes de poder, pero redefinidos en la visión de su propia realidad. Así, el *kimsa kawiltu* expresa aquella tradición del cuasimunicipio castellano donde los alcaldes tenían funciones de administración de justicia; actualmente este sistema de autoridades sigue vigente, habiendo mantenido inclusive su nomenclatura: alcalde mayor, alcalde ordinario y regidor, que si bien originalmente eran autoridades especializadas en lo jurídico, hoy también cumplen funciones políticas y administrativas y son consideradas como auténticas autoridades originarias. El sistema de *jilaqatura* expresa la continuidad de los modelos de poder prehispánico, tal es así, que mantienen las mismas atribuciones gubernativas tanto jurídicas como administrativas y políticas sobre las parcialidades de la marka, que hoy son los cinco *ayllus*. Finalmente, el conjunto de "autoridades políticas", que se origina de las relaciones entre el Estado y la comunidad, resultado del proceso de 1952, ha sido redefinido en la perspectiva propia, estratégicamente orientado a lograr el acceso a los espacios de poder estatal y al fortalecimiento institucional propio. El campo jurídico expresa notablemente un espacio de interlegalidad. Mantiene la drasticidad de la ley prehispánica para un segmento de delitos mayores y la tradición —colonial— en la que interviene la autoridad cuando las partes lo piden, actuando como árbitro en la resolución del conflicto. No obstante esta capacidad integradora, las prácticas jurídicas indígenas tienen una orientación contracultural respecto a la justicia estatal.

Las ceremonias rituales, la *wilancha*, la *ch'alla*, entre otras, son una especie de protocolos de ratificación, formalizadores de los acuerdos orales o escritos. Una especie de nota de autentificación de donde procede el poder coactivo, sea de tipo moral, social o jurídico. Como parte del procedimiento de resolución de conflictos es frecuente el uso de elementos sacro-rituales, tales como la entrega de un cordero para la *wilancha* en caso de un problema de linderos y/o la suscripción ritual de las actas, con el fin de que el mal producido quede atrapado y amarrado al papel. Se trata de otra forma de materialización de la justicia y el buen arreglo.

En este mundo jurídico, también se ha probado que el delito de *layq'ería* se considera "calificado", en la medida en que el autor es un sabio, un consejero que conoce las normas fundamentales del mundo ceremonial, y que tiene el mismo status que cualquier autoridad. Es necesario para la vida comunal, pero si se desvía hacia el mundo de lo oscuro y de las fuerzas malignas, estaría cometiendo un delito mayor que acarrearía automáticamente la pena más drástica en caso de sucesivas reincidencias. Se tendría que arrancar el mal de raíz.

La aplicación de la pena de muerte se puede leer desde dos horizontes. Por un lado, como una clara manifestación de desvinculación con el Estado o el anuncio de una crisis de sus instituciones; y, por otro, como la vigencia de una justicia particular con notable autonomía jurídica y continuos procesos de cambio o redefiniciones. Como ejemplo, basta ver cómo Waman Puma de Ayala, en el capítulo de la justicia, describe cinco categorías de castigos, todos caracterizados por una férrea drasticidad. Incluso se castiga "con una uaraca [honda]" o chicotazos a los desaseados e indecentes, haciéndoles beber su propia suciedad como castigo ([1612]1992: 301-314). Si bien este espíritu queda vigente, también son evidentes articulaciones y búsquedas, dentro de la modernidad, de nuevas formas tanto de autoridad como de sanción: es el caso del cargo de corregidor o las penas con elevadas sumas de dinero o en especie.

El particularismo de Sica Sica nos permite ver que el sindicato se asume como un órgano múltiple, pero con reducida autonomía, sobre todo en el campo jurídico —limitado en competencia y jurisdicción. El forzado renunciamiento a sus competencias sobre los ámbitos de la

por otro lado, rige el principio de que todas las "personas en acta", que son los casados, están obligados a prestar servicios cumpliendo funciones de autoridad sindical, independientemente de que posean o no tierras.

Otra variante de lo anterior es la *ch'axwa* entre los *ayllus* Laymi-Puraka y Qaqachaka. Ha tomado dimensiones de guerra civil por motivos de linderos, a causa de la imposición de las distintas versiones de división político-administrativa del país, que por haber sido elaboradas en las concepciones propias del etnocentrismo estatal, chocan frontalmente con los ancestrales linderos de los *ayllus*. Las diferencias han originado un laberinto de problemas sucesivos, como la guerra entre *ayllus*, que no es más que el resultado de la histórica incomunicación entre sistemas sociales, pues, pese a medio siglo de coexistencia, las pautas de relacionamiento aún se rigen por los principios de conquista y dominación. En este sentido, la *ch'axwa* por linderos expresa algo más profundo. De un lado, la crisis que experimentan los *ayllus* ante el destronamiento de las estructuras de articulación superior como el sistema de curacazgo; y, de otro, los evidentes problemas de desvinculación entre el Estado y el *ayllu*, sobre todo el deterioro institucional. Pero también la guerra de los *ayllus* se constituye en una variante del procedimiento judicial, la fuerza al servicio del derecho, en este caso resume los desaciertos y las injusticias propios del colonialismo jurídico interno.

Definitivamente, queda demostrado el sentido práctico de la justicia indígena, basado en el principio del quebranto de gravedad de principios y valores. No se regula por conceptos abstractos, tampoco por el paradigma del "deber ser", que son principios jurídicos fragmentadores de la realidad como de las relaciones humanas, al igual que la premisa unilateral de responsabilidad selectiva, propia de la ley positiva, que criminaliza a los cultural y socialmente diferentes —como sucede en el tratamiento a los indios. Sólo de esta manera podemos entender cómo, en el ayllu, una autoridad asume su cargo o la administración de justicia como un *llaki* o pena; pues debe cargar con los problemas o conflictos individuales y colectivos.

El trabajo sobre el derecho oral indígena nos autoriza a sostener que su cuerpo integra las distintas expresiones de la historia del derecho, a diferencia del derecho estatal, en el que no existe esa capacidad sinte-

Laymi-Puraka, por su peculiar organización representada en la metáfora de un cuerpo y un estómago o en el singular parecido a la piel de *titi*, nos introduce al tema tratado por Bobbio (1997) en cuanto a las relaciones entre ordenamientos jurídicos distintos, principalmente a la noción de "ordenamientos sociales parciales", es decir, los vínculos de exclusión o inclusión parcial. Para poder entender esto, imaginemos dos círculos parcialmente superpuestos que tienen, pues, una intersección en medio. La parte de los círculos externa a la intersección es el ámbito de aplicación de cada ordenamiento jurídico; mientras que en la zona común, que sería la intersección, se pueden suscitar tres tipos de relaciones: de indiferencia, de rechazo o de absorción. Según Bobbio, "cuando un ordenamiento considera prohibido aquello que en otro ordenamiento es obligatorio, esto puede tomar dos formas: el reenvío formal y reenvío material o recepción". El primero es el procedimiento por el cual un ordenamiento renuncia a regular una materia determinada y acoge la reglamentación establecida por fuentes normativas de otros ordenamientos jurídicos. Justamente en esta perspectiva se encamina el Estado con las últimas reformas a la Constitución Política del Estado, el nuevo Código Penal y el espíritu del Proyecto de Ley de Justicia Comunitaria. En cambio, el segundo es el procedimiento por el cual un ordenamiento incorpora en su propio sistema de regulación normativa una materia establecida en su misma forma. Es precisamente esto lo que los laymi-puraka practican, sin renunciar a sus jurisdicciones y autonomías.

Existe cierto paralelismo entre el Estado y el *ayllu*; al igual que en el Estado un obrero puede pertenecer a la clase política, en el *ayllu* un *kantu* puede llegar a ser segunda mayor, todo dependerá de su "capacidad y buena cabeza". Un ejemplo es el caso de don Germán Arias, comunario del *ayllu* Laymi: siendo un *kantu runa,* en la gestión 98 ha cumplido el cargo de alcalde comunal, lugarteniente del segunda mayor. Según él, se ha hecho nombrar voluntariamente con "miras a ganar más experiencia", lo que significa que su meta es llegar a ser la primera autoridad del *ayllu*. Esta forma de empoderamiento difiere de la de Yaku, donde los sobrantes —última categoría social, equivalente a los *kantu runas*— no están habilitados para ejercer las funciones de mayor jerarquía dentro de la estructura de autoridades originarias, aunque sí pueden aspirar al cargo de corregidor, máxima instancia de poder político, por la vía de las funciones no obligatorias. En Sica Sica,

tizadora. Consiguientemente, la ley india es la suma de pluralismos, en la que la utopía del "porvenir del pasado" (García Canclini 1990: 149) se hace realidad.

De todo ello concluimos que hemos recorrido sólo una parte del camino, simplemente el principio de una larga trayectoria que resta continuar. El tema del derecho indígena no es un problema que atañe sólo a los técnicos del derecho, o a los adictos de las mesas "redondas" y "talleres-seminarios", sino que compromete a todos los actores sociales, practicantes del pluralismo jurídico. A estas alturas del desarrollo de la humanidad, ya no se puede seguir esgrimiendo y sustentando una visión única de la ley; es tiempo de aceptar la real existencia de pluri-realidades. La ficción jurídica de un estado homogéneo se hace cada vez más insostenible, aunque en los últimos tiempos se intente cubrirla con expresiones de liberalismo jurídico, que en realidad no son sino otra forma de seguir anulando al indio a través de la colonización jurídica.

Fuentes documentales, orales y cinematográficas

Archivos Públicos

- Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Sucre.
  Revisitas 1816, 1819, 1832, 1877.
- Archivo de La Paz, Expedientes de Prefectura 1920-1929.
- Consejo Nacional de Reforma Agraria. Expediente 38857.

Archivos Privados

- Acta de Entendimiento, La Paz, 4 de marzo de 1997 (Laymi-Puraka).
- Documentos de Títulos de Composición y Venta, Yaco.
- Informe de quema de casas en la comunidad de Sora Sora por los Cacachacas y Condos, 17 de junio de 1996 (Laymi-Puraka).
- Informe de Tomoyo Pairumani, 13 de agosto de 1995 (Laymi-Puraka).
- Informe de Autoridades de Sora Sora, 22 de Septiembre de 1994 (Laymi-Puraka).
- Informe del Asesinato del Corregidor Auxiliar Lucio Churo Calla, 7 de julio de 1996 (Laymi-Puraka).
- Informe del Corregidor Titular de Cala Cala, 9 de julio de 1996 (Laymi- Puraka).
- Libro de Actas Sindicato Agrario-Comunidad Collana, Cantón Bella Vista (Yaku)1992-1997.
- Libro de Actas de los Tres Trigos, Yaco, 1980-1981.
- Libro de Actas del Sindicato Agrario de Caxata (Yaku), 1992.
- Libro de Actas del Corregimiento de Uncallamaya- Provincia Aroma, 1972 al 1979.
- Libro de Actas del Corregimiento Territorial Cantón Cuque (Yaku).
- Libro de Actas del Corregimiento de Chica (Yaku).
- Libro de Actas del Corregimiento Cantón marka Yaco, 1950, 1954,1966, 1972, 1979, 1980, 1982, 1984, 1995, 1987 y 1998.
- Libro de Actas de la marka Yaco 1982 y 1987.
- Libro de Actas de la comunidad de Cala Chullpa (ayllu Puraka), 1995.
- Libro de Actas del Segunda Mayor del Ayllu Puraka, 1997.

- Libro de Actas Sub-Central Provincia Aroma, 1954, 1960, 1962, 1963.
- Libro de Actas del Corregimiento del Cantón Cala Cala, 1991,1994, 1995 (Laymi-Puraka).
- Testimonio del Título de Composición del ayllu Laymi y Puraca.
- Testimonio de posesión de los ayllu Laymi y Puraca.
- Testimonio del Juicio Civil sobre prescripción treintenaria, seguido por Valentín Ino Huayta y Rafael Guarachi (Sica Sica), 1957.
- Título de Posesión Cantón Chucamarca 1933 (Yaku).

Testimonios Orales

Marka Yaku

Adrián Lima, Adrián Lobo, Agustín Chili, Agustín Domingo Quispe, Alberto Canua, Antonio Reynaga, Belisario Achacollo, Braulio Montalvo, Eloy Chambi, Emilio Lobo, Facundo Rafael, Felipe Colque, Flora de Chambi, Francisco Mamani, Humberto Marca, Jesús Chino, Juan Sullcani, Juan Chuquimia, Julián Chambi, Julio Quispe, Julio Marca, Luis Lima, Narciso Lobo, Pedro Villca, Primitiva Quispe y Tomás Colque.

Ayllu Laymi-Puraka

Alejandro Cuéllar, Alejandro Villca, Ángel Collo, Ángel Tucucari, Antonio Ayra, Carlos Chirivito Colque, Carmelo Tucucari, Esteban Chucutia, Felix Mamani, Germán Arias, Narciso Flores, Pablo Ayra, Paulino Chungara, Petrona Rojas, Simón Torrejón Mamani, Teodoro Loa, Tiburcio Guaray, Tomás López y Víctor Aro,

Comunidades de Sica Sica

Alberto Mamani, Armando Mamani Laura, Donato Laura, Eliodoro Sullcani, Eusebio Mayta, Eusebio Santos, Ignacio Araníbar, Juana Gómez de Pérez, Mario Apaza, Nicanor Apaza, Patricio Pérez, Ponciano Santos, Primitivo Chambi, Primitivo Flores Chambi, Primitivo Cachi, Ramón Apaza, Roberto Quispe, Santiago Condori Quispe, Telewisivo Mayta, Tiburcio Aduviri y Vicente Flores.

Periódicos

- *La Razyn*: 2 de marzo de 1997/14 de febrero de 1999.
- *Presencia*: 2, 8, 11, 12 de mayo; 4, 5, 6 de junio de 1998/ 23-30 de enero de 2000.
- *El Diario*: 11 de febrero de 1950.

Producción cinematográfica

Sanjinés, Jorge

1989 *La nación clandestina.* Producción Grupo UKAMAU.

Bibliografía

Adorno, Rolena

1989 *Cronista y príncipe: La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala.* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Adrián, Mónica

1995 "Reformas borbónicas y políticas locales. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII". En: *Revista de historia del derecho* 23. Instituto de Investigaciones del Derecho: Buenos Aires.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1953 *Formas de gobierno indígena*. Imprenta Universitaria: México.

Albó, Xavier

1972 "Dinámica en la estructura intecomunitaria de Jesús de Machaca". En: *América Indígena* 32. México.

Amodio, Emanuele

1993 *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen americana en Europa durante el primer siglo de la conquista de América.* Abya-Yala: Quito.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas.* Fondo de Cultura Económica: México.

Aneiva, Teresa *et al.*

1977 *El templo de Sica Sica.* Instituto Boliviano de Cultura: La Paz.

Aráoz Velasco, Raúl

1991 *Tema jurídicos andinos. Hacia una antropología jurídica.* Serie "Marca" 8. CEDIPAS: Oruro.

1995 *El pasanaku.* CEDIPAS: Oruro.

Argüello, Luis Rodolfo

1996 *Manual de derecho romano. Historia e instituciones.* ASTREA: Buenos Aires.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica: México.

Bastien, Joseph

1978 *Mountain of the Condor*. West Publishing Company: Saint Paul.

Benedict, Ruth

1971 *El hombre y la cultura*. Buenos Aires.

Bertonio, Ludovico

[1612]1984 *Vocabulario de la lengua aimara*. Facsímile edición. MUSEF/CERES/IFEA: La Paz/Cochabamba.

Boas, Franz

1948 "Limitation of Comparative Method in Antropology". En: *Language and Culture*. Nueva York.

Bobbio, Norberto

1997 *Teoría general del derecho*. TEMIS S. A.: Bogotá.

Bourdieu, Pierre

1988 *Cosas dichas*. Colección 'El mamífero parlante': Buenos Aires.

1991 *Sentido práctico*. Taurus: Madrid.

Brandt, Hans-Jürgen

1987 *Justicia popular: Nativos campesinos*. Fundación Friedrich Naumann: Lima.

Bravo Lira, Bernardino

1988 "El Derecho Indiano y sus raíces europeas". En: *Anuario de historia del derecho español*. Tomo LVIII. Artes gráficas y ediciones: Madrid.

Bubba, Cristina

1997 "Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllu de Coroma". En: *Saberes y memorias en los Andes*. Bouysse-Cassagne, Thérèse (ed. y comp.). La Paz.

Buechler, Hans C. y Judith Buechler

1971 *The Bolivian Aymara*. Rienhart y Winston: New York.

Carter, William E. y Mauricio Mamani

1982 *Irpa Chico: Individuo y comunidad en la cultura aymara*. Juventud: La Paz.

CASDEL

1994 *Rodeo Chico. Una expresión de pluralismo jurídico*. CASDEL: Cochabamba.

Censo General de la República de Bolivia

1900

Centro de Estudios Jurídicos e investigación Social, CEJIS

Arias, Juan Félix

1994 *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964*. Aruwiyiri: La Paz.

Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita

1996 *Madre melliza y sus crías ispall mama wawampi. Antología de la papa.* HISBOL/ILCA: La Paz.

1997 "Una lucha por la dote en un ayllu andino". En: *Más allá del silencio.* Denise Arnold (compiladora). ILCA/CIASE: Escocia/La Paz.

1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. ILCA/HISBOL: La Paz.

Arze Aguirre, René

1987 *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. CERES: Cochabamba.

Arze, Silvia y Ximena Medinaceli

1991 *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, mallkus de Charcas.* HISBOL: La Paz.

Assies, Willem

s. f. "La oficialización de lo no oficial: ¿re-encuentro de dos mundos?". Ponencia presentada en: *XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Desafíos en el Tercer Milenio*. Arica, Marzo 13-17, 2000.

Ayllu Sartañani

1992 *Pachamamax Tipusiwa (La Pachamama se enoja) I: Qhurqhi*. Aruwiyiri: La Paz.

1993 *Pachamamax Tipusiwa (La Pachamama se enoja) II: Antamarka*. Aruwiyiri: Cochabamba.

Balandier, Georges

1967 *Antropología Política*. Península: Barcelona.

1993 *El Desorden: La teoría del caos en las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa: Barcelona.

Barnadas, Joseph

1978 *Apuntes para una historia aymara.* CIPCA: La Paz.

Barragán, Rossana

1988 *Etnicidad y verticalidad ecológica en Sica Sica, Ayo Ayo y Calamarca. Cuadernos de investigación* 1. MUSEF: La Paz.

Barth, Frederik

Costa Arduz, Rolando

1997 *Monografía de la provincia Aroma*. Prefectura del Depto. de La Paz: La Paz.

De Acosta, José

1954 *Historia natural y moral de las Indias*. Ediciones Atlas: Madrid.

De Certeau, Michel

1993 *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana: México.

De La Hera, Alberto

1992 "El dominio español en Indias". En: *Historia del derecho indiano*. MAPFRE: Madrid.

De Vittoria, Francisco

1948 *Relaciones sobre los indios de derecho de guerra*. Espasa Calpe: Buenos Aires.

Díaz - Polanco, Héctor

s.f. "Los dilemas de la diversidad". Ponencia presentada en: *XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Desafíos en el Tercer Milenio*. Arica, marzo 13-17, 2000.

D'Orbigny, Alcides

1958 *Viaje a la América Meridional*. Vol. 4. Buenos Aires.

Dorotinsky, Deborah

1990 "Investigación sobre costumbre legal en Los Altos de Chiapas". En: *Aspectos nacionales e internacionales sobre derecho indígena*. Stavenhagen, Rodolfo, *et al*. (comps.). México.

Eriksson, Pía

1997 *From Tinku to Ch'axwa: Solidarity and Conflict in the Ayllus of Northern Potosí, Bolivia*. Tesis de Maestría. Geografía, Universidad de Helsinki.

Espinoza Soriano, Waldemar

1960 "El alcalde mayor indígena en el Virreynato del Perú". En: *Anuario de Estudios Americanos* XVII. Sevilla.

1969 "El memorial de Charcas; crónica inédita de 1582". En: *Cantuta: Revista de la Universidad Nacional de Educación*. Chosica.

1973 "Las colonias de mitmas múltiples en Abancay, Siglo XV y XVI". En: *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXIX. Lima.

Espinoza Armata, Nicanor

1995 *Derecho consuetudinario de los ayllus del Norte de Potosí*. Departamento de

1997 *Justicia tradicional en el Izozog (Provincia Cordillera-Santa Cruz)*. Ministerio de Justicia de Bolivia / Proyecto de Reforma Judicial 2705-BO: Santa Cruz.

Centro de Servicios Integrados Para el Desarrollo Urbano, PROA

1997 *Justicia tradicional (comunitaria) Ref. O13*. Ministerio de Justicia: La Paz.

Choque, Roberto

1986 "De la defensa del ayllu a la creación de la república del Qullasuyu: Historia del movimiento indígena en Bolivia (1912-1935)". En: *III Encuentro de Estudios Bolivianos*, mimeog.: Cochabamba.

Choque, Roberto *et al.*

1992 *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* Aruwiyiri: La Paz.

Cieza de León, Pedro

[1553]1986 *Crónica del Perú*. 1ra. Parte. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Clavero, Bartolomé

1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. Siglo XXI: México.

1997 "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América". En: *Derecho indígena*. Magdalena Gómez (coord.). Instituto Nacional Indigenista y Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, A. C.: México.

Colón, Cristóbal

1982 "Diario 11 de octubre a 11 de diciembre". En: *Cristóbal Colón, textos y documentos completos*. Varela, Consuelo (comp.). Madrid.

Condarco Morales, Ramiro

1965 *Zárate, el "temible Willka". Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. Talleres Gráficos Bolivianos: La Paz.

Condoreno, Cristóbal

s.f. *Jucha Mallku de Tupujuqhu, bultos ceremoniales, constituciones no escritas*. Inédito (THOA).

Condori Chura, Leandro y Esteban Ticona Alejo

1992 *El escribano de caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. HISBOL / THOA: La Paz.

Constitución Política del Estado

1994 Ley N° 1586 del 2 de agosto.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT

1991 Ley N° 1257.

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert: La Paz.

Glave, Luis Miguel y María Isabel Remy

1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX*. Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.

Godoy, Ricardo

1983 *From Peasant to Miner and Back Again. Small Scale Mining in the Jukimani Ayllu of Northern Potosí*. Tesis doctoral. Universidad de Columbia.

Gómez Rivera, Magdalena

1997 "Derecho indígena y constitucionalismo: caso mexicano". En: *Derecho Indígena*. Gómez Rivera, Magdalena (comp.). Instituto Nacional Indigenista / Asociación Mexicana para las NNUU.: México.

s. f. "Derecho indígena y constitucionalidad". Ponencia presentada en: *XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Desafíos en el Tercer Milenio*. Arica, marzo, 2000.

Gonzáles Casanova, Pablo

1970 *Sociología de la explotación*. Siglo XXI: México.

Goody, Jack

1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press: Great Britain.

Gruzinski, Serge

1991 *Colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español S.XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica: México.

Guerrero, Andrés

1994 "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del Siglo XIX". En: *Imágenes e imagineros*. Blanca Muratorio (editora). FLACSO sede Ecuador: Quito.

Guevara Gil, Jorge Armando

1993 *Propiedad agraria y derecho colonial. Los documentos de la Hacienda Santosis, Cuzco (1543-1822)*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Habermas, Jürgen

1986 *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus: Madrid.

Hanke, Lewis

Gaceta, Biblioteca y Publicaciones de la Corte Suprema de Justicia: Sucre.

Fernández Osco, Marcelo

1996 *El poder de la palabra: Documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930).* Tesis de Licenciatura. Sociología, UMSA. La Paz.

s.f. "Neocolonialismo: Justicia indígena inasimilable, concepciones de castigo". Ponencia presentada en: *XII Reunión Anual de Etnología,* Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz, agosto, 1998.

s.f. "Autoridades y justicia en el contexto indígena: Un análisis de distintos abordajes desde el conocimiento de la ciencia social". Ponencia presentada en: *XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio.* Arica, marzo, 2000.

Fitzell, Jill

1994 "Teorizando la diferencia en los Andes del Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios". En: *Imágenes e imagineros.* Muratorio, Blanca (comp.). FLACSO: Quito.

Flores Moncayo, José

1952 *Legislación boliviana del indio.* Instituto Indigenista Boliviano: La Paz.

Friedman, Lawrence M.

s.f. *Introducción al derecho norteamericano.* Universidad de Stanford.

García Hierro, Pedro

1997 *Balance y perspectiva de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario, a partir del contexto de vulnerabilidad que enfrentan los pueblos indígenas amazónicos.* Tamayo Flores, Ana María (comp.). Informe Final de Consultoría. Defensoría del Pueblo: Lima.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Grijalbo: México.

Garcilaso de la Vega, "El Inka"

[1605]1970 *Historia General del Perú.* 3 tomos. Editorial Universo: Lima.

Geertz, Clifford

1990 *Interpretación de las culturas.* Gedisa: Barcelona.

Gimenez F., Manuel

1944 "Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las indias". En: *Anuario de Estudios Americanos.* Tomo I. Ed. Escuela de Estudios Hispano-americanos de la Universidad de Sevilla.

Gisbert, Teresa

1994

Lohmann Villena, Guillermo

1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Ediciones Cultura Hispánica: Madrid.

López Beltrán, Clara

1985 "La justicia en el Imperio incaico". En: *Historia y Cultura* 8. La Paz.

Loza, Carmen Beatriz

1984 "Los quirua de los valles paceños: Una tentativa de identificación en la época prehispánica. En: *Revista Andina* 2. Cusco.

1998 "El quipu y la prueba en la práctica del Derecho de Indias, 1550-1581". En: *Population* 1-2. Max-Plank Institut für Wissenchaftgeschichte: Berlín.

s.f. "Obviar las campañas de naturalización de la población es proceder a una construcción artificial de la historia guiada por el paradigma de la búsqueda de las etnias. La población de los valles de Qhirwa de La Paz durante el siglo XVI". Manuscrito inédito.

Macas, Luis

1993 "Tenemos alma desde 1637". En: *Los indios y el Estado-País*. Gómez, Albán, *et. al.* (comps.). Abya-Yala: Quito.

Maine, Henry S.

1874 *Ancient Law*. J. Murray: Londres.

Malinowski, Bronislaw

[1926]1982 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ariel: Barcelona.

Mamani, Carlos

1988 "Corregidor indio". Ponencia presentada en: *V Encuentro de Estudios bolivianos* (Regional La Paz).

1991 *Taraqu 1866- 1935: Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo Nina Qhispi*. Aruwiyiri: La Paz.

Martínez, Gabriel

[1984]1988 "Los dioses de los cerros en los Andes". En: *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2. La Paz.

Matienzo, Juan de

[1567]1967 *Gobierno del Perú*. Tomo XI. Ed. Travaux de L'institut Francais D'études Andines: París/Lima.

Mauss, Marcel

1985 *La humanidad es una*. Fondo de Cultura Económica: México.

Harris, Olivia

1978 "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi". En: *Avances* 1. La Paz.

1982 "El trabajo y el producto en una economía étnica en norte de Potosí, Bolivia". Mimeóg.

1985 "Ecological Duality and the Role of the Center Northern Potosí". En: *Andean Ecology and Civilization*. S. Masuda, I. Shimada y C. Morrir (eds.). University of Tokyo Press: Tokyo.

1987 *Economía étnica*. HISBOL: La Paz.

Harris, Olivia y Xavier Albó

1986 *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí. Cuaderno de Investigación* 26. CIPCA: La Paz.

Iturralde, Diego

1990 "Movimiento indios, costumbre jurídica y usos de la Ley". En: *El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Stavenhagen, Rodolfo (comp.). IDH-III: México.

1996 "Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas". En: *Derechos humanos: Derechos de los pueblos indígenas*. Comisión Internacional de Juristas: Ginebra.

Izko, Xavier

1992 *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el Altiplano central*. HISBOL/ CERES: La Paz.

Konetzke, Richard

1972 *América Latina, época colonial II*. Colección "Historia Universal Siglo XXI". Siglo XXI: España.

Kroeber, Alfred

1972 "Lo superorgánico". En: *The Nature of Culture*. Chicago.

Kuppe, René y Richard Potz

1995 "La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro". En: *Antropología jurídica*. Universidad Nacional Autónoma de México: México.

Levaggi, Abelardo

1982 *Historia del derecho de obligaciones, contratos y cosas*. Ed. Perrot: BuenosAires.

Ley de Participación Popular

1990 "La investigación sobre el derecho consuetudinario indígena en Guatemala". En: *Entre la ley y la costumbre*. Stavenhagen, Rodolfo et al. (comps.). INI-IIDH: México.

Pagden, Anthony

1988 *La caída del hombre natural*. Alianza: Madrid.

Pardo Anglés, Renato

1996 "Servicios legales alternativos y la cuestión indígena". En*: Derechos humanos: Derechos de los pueblos indígenas*. Comisión Internacional de Juristas: Ginebra.

Paredes, Rigoberto

[1910]1984 *La provincia de Sica Sica*. Isla: La Paz.

Paredes, Ana María

1984 *¡Jallalla Jiliri! Irrupción del campesino aymara ante la justicia burguesa: El caso de Chocorosi*. Tesis de licenciatura. Sociología, UMSA. La Paz.

Peña Jumpa, Antonio

1998 *Justicia comunal en los Andes del Perú: El caso de Calahuyo* . Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima

Pérez Duarte, Alicia

1991 "La familia indígena en el contexto de la política indigenista". En: *Aspectos nacionales e internacionales sobre derecho indígena*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM: México.

Platt, Tristan

1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo de norte de Potosí.* IEP: Lima.

1987a "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosí". En: *Journal de la Societé des Américanistes*. T. LXXIII.

1987b "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Thérese Bouysse-Cassagne *et al.* HISBOL: La Paz.

1990 "La experiencia andina de liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: Raíces de la rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX". En: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglos XVIII al XX*. Stern, Steve J. (comp.). IEP: Lima.

Post, Albert Germann

1894 *Grundriß der etnologischen jurisprudenz*. Oldenburg.

Radcliffe - Brown, A. R.

1952 *Structure and Funtion in Primitive Society*. The Free Press: Illinois.

1971 *Sociología y antropología*. Tecnos: Madrid.

Medinaceli G., Ximena y Silvia Arze

1998 "Los mallkus de Charkas redes del poder en el Norte de Potosí (siglos XVI y XVII)". En: *Revista Estudios Bolivianos* 2. La Paz.

Medinaceli G., Ximena *et al.*

1993 *Historia demográfica de Aroma-Umala-San José*. Informe inédito. La Paz.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

1998 *Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas.*

Moreno, Gabriel René

1960 *Nicómedes Antelo.* Universidad Gabriel René Moreno: Santa Cruz.

Muro Orejón, Antonio

1989 *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. Porrúa: México.

Naciones Unidas

1991 *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos.*

Nina Qhispi, Eduardo

1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925*. s.p.i. La Paz.

Nuñez, Germán

1996 *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.

Ong, Walter

1987 *Oralidad y escrituras. Tecnologías de la palabra.* Fondo de Cultura Económica: México.

Organización Internacional del Trabajo

1989 *Convenio 169.*

Orozco Henríquez, José de Jesús

1993 *El derecho constitucional consuetudinario*. UNAM: México.

Ots Capdequi, José María

1968 *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*. Aguilar: Madrid.

Padilla, Luis Alberto

1990 *Introducción al mundo callawaya.* Tomo II. Los amigos del libro: La Paz.

Rostworowski de Díez Canseco, María

1986 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política.* IEP: Lima.

Saignes, Thierry

1985 *Los Andes orientales: Historia de un olvido.* CERES: Cochabamba.

Saignes, Thierry (comp.)

1993 *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.* HISBOL/IFEA: La Paz.

Salomon, Frank

1990 "Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado de Arequipa entre los años 1748 y 1754". En: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglos XVIII al XX.* Stern, Steve J. (comp.). IEP: Lima.

Sánchez Albornoz, Nicolás

1978 *Indios y tributos en el Alto Perú.* IEP: Lima.

Sánchez Bella, Ismael

1952 *Gobierno y hacienda en el virreynato del Perú (1556-1560).* Buenos Aires.

Sánchez Botero, Esther

1998 *Justicia y pueblos indígenas de Colombia.* Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales y Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales y Políticas "Gerardo Molina", Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

Sánchez Serrano, Rolando

1992 *Procesos socio-políticos en las comunidades del Altiplano: Las autoridades originarias y no originarias de Colquechaca, Marquirivi y Machacamarca.* Tesis de Licenciatura. Sociología, UMSA. La Paz.

Sarmiento Donate, Alberto

1988 *De las Leyes de Indias (Antología de la Recopilación de 1681).* Secretaría de Educación Pública: México.

Scott, James

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* Yale University Press: New Haven.

Sierra, María Teresa

1990 "Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena". En: *Entre la ley y la costumbre.* Rodolfo Stavenhagen *et al.* (comps.). INI - IIDH: México.

s.f. "Hay derechos humanos en Zacapoaxtla: Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla". Ponencia presentada en: *XII Congreso*

Rappaport, Joanne

1989 "Imágenes míticas, pensamiento histórico y textos impresos: Los paeces y la palabra escrita". En: *Enfoques antropológicos* 3. Bogotá.

Rasnake, Roger

1989 *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqhuna de Yura.* HISBOL: La Paz.

Rendón Escobar, Elena

1996 "Los derechos humanos de los pueblos indígenas en los instrumentos internacionales", "Los aguaruna del Altomayo: El dilema del desarrollo y la identidad cultural". En: *Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana: Realidad normativa y perspectivas.* APEP/CAAP: Lima.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1982 "Memoria colectiva y movimiento popular: notas para un debate". En: *Bases* 1. México.

1986a "La Historia Oral: ¿Más allá de la lógica instrumental?". En: *Historia Oral* 1. La Paz.

1986b *Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1920-1980.* Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social: Ginebra.

1991 " 'Pedimos la revisión de límites': Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes bolivianos 1919-1921". En: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX.* Tomo II. Colección 500 años. Abya-Yala: Quito.

1993 "La raíz: Colonizadores y colonizados". En: *Violencias encubiertas en Bolivia.* Vol. 1. Albó, Xavier y Raúl Barrios (comps.). CIPCA/Aruwiyiri: La Paz.

1996 "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia". En: *Derechos humanos: Derechos de los pueblos indígenas.* Comisión Internacional de Juristas: Ginebra.

1997 "Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política". En: *Escarmenar: Revista boliviana de estudios culturales* 2. La Paz.

s.f. "Ciudadanía y lucha anticolonial india en perspectiva histórica: El caso de los ayllus de Yaco, 1880-1980 (Un proyecto de investigación y extensión)". Inédito.

Rivera, Silvia y equipo THOA

1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí.* Aruwiyiri: La Paz.

Roulet, Florencia

1997 *Derechos humanos y pueblos indígenas. Un manual sobre el sistema de Naciones Unidas.* IWGIA: Copenhague.

Rosing, Ina

1992 *Derecho en los Andes*. CEPAR: Lima.

Taussig, Michael T.

1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica.* Nueva Imagen: México.

Thompson, Paul

1978 *The voice of the past. Oral history.* Oxford University Press: Oxford / New York.

Thomson, Sinclair

1996a "Quiebre del cacicazgo y despliegue de los poderes en Sica Sica, 1740-1771". En: *La integración Sur Andina cinco siglos después*. Albó, Xavier (comp.). Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas": Lima.

1996b *Colonial Crisis Community, and Andean Self-rule: Aymara Politics in the Age of Insurgency (Eighteenth-Century La Paz).* Tesis doctoral. Historia, University of Wisconsin - Madison.

Ticona, Esteban, Xavier Albó y Gonzalo Rojas

1995 *Votos y wiphalas: Campesinos y pueblos originarios en democracia.* CIPCA: La Paz.

Todorov, Tzvetan

1987 *La conquista de América*. Siglo XXI: México.

Toledo, Francisco

[1569]1867 *Memorial que D. Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor, del estado en que dejó las cosas del Perú, después de haber sido en él Virrey y Capitán General, trece años que comenzaron 1569*. Imprenta del Estado por J.E.: Lima.

Turner, Victor

1967 *The Forest of Symbols.* Cornell University Press: Ithaca.

Vansina, Jan

1988 *Oral Tradition as History*. James Currey Ltd.: London.

Van Gennep, Arnold

1960 *The Rites of Passage*. University of Chicago Press: Chicago.

Vespucio, Américo

1986 "Carta de 1502 (dirigida desde Lisboa a Lorenzo di Pierfrancesco)". En: *Cartas de Viaje*. Alianza: Madrid.

Waman Puma de Ayala, Felipe

[1612-15]1992 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI: México.

Weber, Max

Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal desafíos en el Tercer Milenio. Arica, marzo, 2000.

Silverblatt, Irene

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas": Cusco.

Solórzano Pereira, Juan de

[1647]1967 *Política Indiana, Antología*. 2 tomos. Editora Nacional: Madrid.

Spedding, Alison

s.f. *El kharisiri*. Manuscrito inédito.

s.f. *El condenado*. Manuscrito inédito.

1997 "Los estudios de 'género' en Bolivia: una mirada crítica". En: *Escarmenar: Revista boliviana de estudios culturales* 2. La Paz.

1998 "Contra-afinidad: Algunos comentarios sobre el compadrazgo andino". En: *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. Arnold, Denise Y. (comp.). CIASE/ILCA: La Paz.

Spedding, Alison y David Llanos

1999 *"No hay Ley para la cosecha". Un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani, La Paz*. PIEB/Sinergia: La Paz.

Stavenhagen, Rodolfo

1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Colegio de México/IIDH: México.

1989 "Derechos indígenas y proyectos nacionales". En: *Foro de discusión de la Propuesta de la Reforma Constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México*. INI: México.

1990 "Los derechos indígenas: Un nuevo enfoque del sistema internacional". En: *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*. Abya-Yala/CDDH: Quito.

Szeminski, Jan

1990 ¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII". En: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglos XVIII al XX*. Stern, Steve J. (comp.). IEP: Lima.

THOA (Taller de Historia Oral Andina)

[1984]1988 *El indio Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los ayllus del Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República*. THOA: La Paz.

Tamayo Flores, Ana María

1979 *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica: México.

Yrigoyen Fajardo, Raquel

1995 *Constitución, jurisdicción indígena y derecho consuetudinario*. Documento de Trabajo. Ceas-Desfaciendo Entuertos: Lima.

Ziólkowski, Mariusz S.

1996 *La guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, s. XV-XVI*. Abya-Yala: Quito.

Zuidema R., Tom

1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de julio de 2000,
en los Talleres de Editorial Offset Boliviana Ltda. "EDOBOL".
Calle Abdón Saavedra Nº 2101 • Telfs.: 41 04 48 - 41 22 82 - 41 54 37
Fax: 37 25 52 • La Paz - Bolivia